

MP

Trierer Theologische Zeitschrift 1955

PASTOR BONUS

64. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1955/554

Trierer Theologische Zeitschrift
Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Hofmann und Prof. Dr. H. Groß
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGES 1955

I. AUFSÄTZE

Backes, Ignaz, Die Gotteslehre in der Dogmatik der Gegenwart . . .	323—331
— Maria und die Kirche . . .	1—10
Bartz, Wilhelm, Die Demonstratio Catholica des Eusebius Amort und der Konvergenzbeweis John Henry Newmans . . .	81—90
Fischer, Balthasar, Der selige Franz Josef Pey II . . .	25—41
Groß, Heinrich, Chirbet Qumrân und die Mönchsgemeinde vom Toten Meer . . .	141—157
Hofmann, Linus, Der Index der verbotenen Bücher . . .	205—220
— Die Rechte der Laien in der Kirche . . .	341—362
Iserloh, Erwin, Heil und Erfüllung des Menschen im Gott- menschen . . .	I. 193—204 II. 283—294
Jedin, Hubert, Laientheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung. Der Konzilsarzt Fracastoro . . .	11—24
Lenz, Josef, Moderne Wertphilosophie und christliche Wertordnung	267—282
Mußner, Franz, Der Begriff des „Nächsten“ in der Verkündigung Jesu . . .	91—99
— Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte . . .	257—266
Schiel, Hubert, Die Trierer Bischofskandidatur von Michael Felix Korum und Franz Xaver Kraus . . .	I. 158—175 II. 221—232
Seelhammer, Nikolaus, Zur sittlichen Beurteilung des Wehrdienstes . . .	65—80
Semmelroth, Otto, Kirche, Laie, Sendung . . .	332—340
— Maria und Christus . . .	129—140

II. KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

Adamer, Peter, Kein homiletischer Integralismus . . .	108—110
Backes, Ignaz, Das Konzil von Chalkedon . . .	114—121
— Die mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen . . .	183—184
Fechler, Paul, Die Novelle zum Reichsjugendwohlfahrtsgesetz . . .	49—53
Fischer, Balthasar, Die Rubriken-Reform vom 23. März 1955 . . .	176—179
— Der zweite Liturgische Kongreß in München . . .	374—375
Heintz, Albert, Neuere Eheliteratur . . .	179—182
— Trier und Aquitanien . . .	363—373
— Seelsorge gefährdeter Ehen . . .	100—107
Hilpisch, Stephan, Trier und Trierer Heilige im Martyrologium Romanum . . .	295—303
Ingmann, K., Ehevorbereitung durch die Seelsorge . . .	42—48
Mußner, Franz, Nochmals: Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft . . .	303—310
— Tagung katholischer Neutestamentler in Bad Imnau . . .	185—186
Puschmann, Bernhard, Die Kalenderreform . . .	233—242
Schneider, Heinrich, Die alten lateinischen Psalterien in kritischen Neuausgaben . . .	110—113
S., K., Fragen der sittlichen Filmbewertung . . .	121—122
Zingsheim, Johannes, Zum neuen Lexikon der Pädagogik . . .	311—313

III. BESPRECHUNGEN

Abd-el-Jalil, J. M., Maria im Islam (Groß) . . .	54—55
Adam, A., Der Primat der Liebe (Seelhammer) . . .	382
Albert, A., Gesalb und gesandt (Chardon) . . .	255
Algermissen, K., Der Priester (Fischer) . . .	383
Arbeitsgemeinschaft für Volksgesundheit, Entordnetes Leben — hellende Kräfte (Seelhammer) . . .	381—382
Arnold, F. X., Kirche und Laientum (Hofmann) . . .	128
Auer, A., Die vollkommene Frömmigkeit des Christen (Iserloh) . . .	315—316

Aulen, G., Ein Buch von der Kirche (Mußner)	58
Balthasar, H. U. von, Origenes (Baus)	245
Bartsch, H. W., Die Anrede Gottes (Fischer)	385—386
— Kerygma und Mythos. III. Band (Mußner)	57—58
Becker, C., Tertullian. Apologeticum (Baus)	244
— Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung (Baus)	244—245
Bernhard, R., Le mystère de Marie (Backes)	61
Beyer, O., Frühchristliche Sinnbilder und Inschriften (Baus)	376
Biblich-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel (Mußner)	58—59
Bläser, P., Rechtfertigungsglaube bei Luther (Breuning)	124
Brunner, A., Eine neue Schöpfung (Breuning)	126
— Der Stufenbau der Welt (Lenz)	314
Busenbender, W., Der Christ im Anruf der Zeit (Seelhammer)	255
Campanhausen, H. von, Die griechischen Kirchenväter (Baus)	378
Cerfaux, L., Die lebendige Stimme des Evangeliums (Mußner)	58
Clasen, S., Lehrer des Evangeliums. Ausgewählte Texte aus den Predigten des heiligen Antonius von Padua (Fischer)	384
Courtois, F., Vor dem Angesicht des Herrn (Schütt)	321
Delius, W., Geschichte der irischen Kirche (Iserloh)	191—192
Delp, A., Kämpfer, Beter, Zeuge (Iserloh)	250
Dettloff, W., Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus (Breuning)	125
Devas, Fr., Der Christ in der Welt (Fischer)	386
Dillersberger, J., Matthäus. Das Evangelium des heiligen Matthäus in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau (Mußner)	320
Doms, H., Vom Sinn des Zölibats (Hofmann)	63
Donders, A., Christusbotschaft (Fischer)	383
Ehe und Familie im privaten und öffentlichen Recht. Zeitschrift für das gesamte Familienrecht (Hofmann)	63—64
Eichmann, E., Lehrbuch des Kirchenrechts (Hofmann)	62
Enßlin, W., Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen (Baus)	246—247
Evangelium im Bild (Mußner)	59—60
Farnum, M., Sankt Antonius von Padua (Fischer)	384
Fascher, E., Textgeschichte als hermeneutisches Problem (Mußner)	57
Father, X., Jedermann nennt mich Hochwürden (Fischer)	385
Feckes, C., Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria (Backes)	188
— Maria im Heilsplan Gottes (Backes)	60
Feigel, F. K., Das Problem des Todes (Breuning)	124—125
Féret, H.-M., Die geheime Offenbarung des heiligen Johannes (Mußner)	320
Feuling, D., Hauptfragen der Metaphysik (Lenz)	314
Filchner, A., Kommet Kinder, lauschet (Fischer)	385
Finé, H., Kinder unter der Kanzel (Fischer)	385
Firkel, E., Frömmigkeit des Sünders (Chardon)	128
Freiten, J., Hämfaohrt (Meid)	128
Fries, A., Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Backes)	187—188
Gaechter, P., Maria im Erdenleben (Mußner)	56
Geramb, V. von, Wilhelm H. Riehl (Iserloh)	123
Geyer, B., Albertus Magnus. Opera omnia T. 12 (Backes)	380—381
Goldbrunner, F., Personale Seelsorge (Seelhammer)	127
Gritschneder, O., Drum prüfe, wer sich ewig bindet (Heintz)	64
Grossouw, W., Das geistliche Leben (Chardon)	64
Gützwiler, R. und Rahnner, H. u. K., Cor Salvatoris (Chardon)	189—190
Gützwiler, R., Meditationen über Lukas (Mußner)	320
Haag, H., Bibellexikon. Lieferung 6 (Groß)	124
— Bibellexikon Lieferung 7 (Groß)	316—317
Haerling, P., Die Botschaft der Offenbarung des heiligen Johannes (Mußner)	60
Häring, B., Das Gesetz Christi (Seelhammer)	188—189
Hanns, J., Maria, die schöne und hilfreiche Mutter (Fischer)	384—385
Hardt, K., Bekenntnis zur katholischen Kirche (Bartz)	382—383

Heinen, W., Fehlformen des Liebestrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung (Seelhammer) . . .	254—255
Herrmann, J., Geistliches Lesebuch (Pöppinghaus)	190
Hertling, L., Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten (Iserloh)	379
Hesse, Fr., Das Verstockungsproblem (Groß)	251
Hörmann, K., Wahrheit und Lüge (Seelhammer)	188
Horvath, P. A., Studien zum Gottesbegriff (Haubst)	254
Huhn, J., Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius (Backes)	253
Im Schoot, P. van, Théologie de l'Ancien Testament I (Groß) . .	187
Instinsky, H. U., Bischofstuhl und Kaiserthron (Baus)	245—246
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft (Mußner)	59
Irenäus, Proof of the apostolic teaching, übers. von J. Smith (Baus)	244
Jakob, M., Abbé Pierre (Iserloh)	256
— Giorgio La Pira (Iserloh)	256
Jedin, H., Josef Greving (Iserloh)	54
Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu (Mußner)	55—56
Jordanus de Saxonia, Liber Vitasfratrum (Iserloh)	250—251
The Jung Codex, A newly recovered gnostic papyrus, 3 studies (Mußner)	318—319
Kämpfer, W., Studien zu den gedruckten Mittelniederdeutschen Plenarien (Iserloh)	249
Karrer, O., Heiliger, starker Gott! Altchristliches Gebetbuch (Baus) .	377
Keller, J., Drei Minuten täglich (Chardon)	190
— Einen Augenblick bitte (Chardon)	190
— Etwas für heute (Chardon)	190
Kempf, Fr., Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. (Iserloh) .	247—248
Ketter, P., Die Apokalypse (Mußner)	60
Kirsch, K., — Rodwyk, A., Helden des Christentums (Baus) . .	377
Koch, A., Homiletisches Handbuch. XIV. Band (Fischer)	383
Könn, J., Die Macht der Persönlichkeit (Mußner)	60
— Sein letztes Wort (Mußner)	320
Köster, H. M., Die Magd des Herrn (Backes)	253
Krämer, K. F., Numeri und Deuteronomium (Junker)	379—380
Kraft, B., Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments (Mußner)	318
Leclercq, J., Christliche Moral in der Krise der Zeit (Seelhammer) .	381
Leipoldt, J., Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche (Baus)	376
Lenhart, L. u. Brück, A. P., Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (Iserloh)	191
Lortz, J., Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes (Iserloh) .	123
Lottin, O., Morale fondamentale (Seelhammer)	382
Mausbach, J., Katholische Moraltheologie, Band 1 (Seelhammer) .	61
— Katholische Moraltheologie, Band 2 (Seelhammer)	127
Mayer, S., Neueste Kirchenrechts-Sammlung (Hofmann)	62
De usu et abusu matrimonii, hrsg. von der österreichischen Bischofskonferenz (Seelhammer)	189
Merton, Th., Von der Verbannung zur Herrlichkeit (Schütt) . . .	64
Michels, Th., Mysterien Christi, Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen (Baus)	377
Mohrmann, Chr., Tertullianus (Baus)	244
Montoli, R. u. Rathgeber, A., Renovamini (Chardon)	255—256
Müller, M., Die Verheißung des Herzens (Backes)	60
Münch, E., Näher zum göttlichen Heiland (Fischer)	385
Mußner, Fr., Christus, das All und die Kirche (Schnackenburg) .	252—253
Mystische Theologie, Jahrbuch 1955 (Backes)	253—254
Das Neue Testament, hrsg. von J. Kürzinger (Mußner)	59
Nielen, J. M., Gottes Volk und Gottes Sohn (Groß)	55
Nink, C., Philosophische Gotteslehre (Lenz)	314—315
Nober, P., Verbum Domini (Groß)	187

Nornstein, Fr. X., Von der Angst unserer Zeit (Seelhammer) . . .	255
Oediger, Fr. W., Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter (Iserloh)	192
Paletta, G., Glaubensehrfurcht vor dem allzeit nahen Gott (Seelhammer)	127
Percy, E., Die Botschaft Jesu (Mußner)	57
Perk, J., Die Apostelgeschichte (Mußner)	60
Pesch, W., Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums (Mußner)	319—320
Pius XII., Enzykliken, Botschaften und Ansprachen, bearb. von M. Mayr (Iserloh)	316
Plotzke, U., Gebot und Leben (Mußner)	320
Premm, M., Katholische Glaubenskunde (Backes)	61
Przywara, E., Christentum gemäß Johannes (Mußner)	59
Quasten, J., Patrology. Vol. II (Baus)	243
Rahner, K., Kirchenväter an Laien (Baus)	245
— Schriften zur Theologie (Backes)	320—321
Reding, M., Abhandlungen über Theologie und Kirche (Breuning)	126
Riquet, M., Das Wort Gottes (Mußner)	320
Ritter, S., Die kirchliche Vermögensverwaltung in Österreich (Hofmann)	63
Romani, S., Elementa iuris ecclesiastici fundamentalis in seminariorum usum (Hofmann)	62—63
Rózyki, I., Quaestio de natura et gratia, seu reparabilitas omnium peccatorum in statu naturae purae (Breuning)	125
Rudloff, L. von, Kleine Laiendogmatik (Backes)	188
Rüsch, Th., Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist (Breuning)	125
Sayers, D., Homo Creator (Breuning)	125
Schilling, O., Handbuch der Moraltheologie (Seelhammer)	255
Schnackenburg, R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (Mußner)	317—318
Schneider, H., Der Text der Gutenbergbibel. Zu ihrem 500jährigen Jubiläum untersucht (Groß)	54
Schwerd, A., Hymnen und Sequenzen. Ausgewählt und erläutert (Baus)	377
Seidensticker, Ph., Lebendiges Opfer (Mußner)	56—57
Semmelroth, O., Maria oder Christus (Backes)	61
— Urbild der Kirche (Backes)	253
Sheen, F., Du bist gebenedeit unter den Weibern (Fischer)	383—384
Stöger, A., „Ich aber sage Euch“ (Mußner)	60
— „Ich bin gekommen“ (Mußner)	60
Stroik, K., Heinrich Friemann (Backes)	253
Tillmann, F., Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. 5 (Seelhammer)	61—62
Tyciak, J., Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente (Breuning)	126—127
Vincent, A., Les Manuscrits hébreux du désert de Juda (Groß)	317
Vischer, L., Basilius der Große (Baus)	378—379
Visser, A. J., Nikephorus und der Bilderstreit (Baus)	247
Vogel, C. J., Athanasius (Baus)	378
Vogels, H. J., Evangelium Colbertinum (Mußner)	58
Volk, H., Gott lebt und gibt Leben (Breuning)	124
Waibel, A., Christus-Vorträge (Mußner)	320
Wenner, J., Kirchenvorstandsrecht (Hofmann)	63
Westermann, C., Das Lob Gottes in den Psalmen (Groß)	251—252
Wetter, G. A., Der dialektische Materialismus (Lenz)	314
Wicki, N., Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin (Backes)	381
Winterswyl, L. A., Zwölfapostellehre (Baus)	245
Zeitler, E., Die Herz-Mariä-Weltweihe (Backes)	61
Zwetsloot, H., Friedrich Spee und die Hexenprozesse (Iserloh)	249—250

82

SEMINAR
-4 FEB. 55
TREVISO

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

64. JAHRGANG
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Maria und die Kirche / Ignaz Backes 1
- Laientheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung. Der Konzilsarzt
Fracastoro / Hubert Jedin 11
- Der selige Franz Joseph Pey (1759—1792). Ein aus dem Trierer
Priesterseminar hervorgegangener Märtyrer der Französischen Revo-
lution (Kapitel IV—VI) / Balthasar Fischer 25

KLEINERE BEITRÄGE:

- Ehevorbereitung durch die Seelsorge / K. Ingmann 42
- Die Novelle zum Reichsjugendwohlfahrtsgesetz / Paul Fechner 49

BESPRECHUNGEN 54

EINGESANDTE SCHRIFTEN

1955 - Heft 1

PAULINUS - VERLAG - TRIER

Wichtig für Predigt und Katechese!

Heinrich Faßbinder

Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus

Eine Darstellung katholischen Glaubens und Lebens

359 Seiten, Halbleinen, Schutzumschlag 11,20 DM

Auseiner Besprechung:

„... Diese Darstellung der christlichen Lehre des um die Bibelkatechese verdienten Verf. zeichnet sich auch durch ihre christologische Geschlossenheit aus, die dadurch erreicht wird, daß dem Aufbau Jo 16,28 zugrundegelegt wird, das Wort vom Weg des Herrn, der vom Vater kommt und zurückkehrt zum Vater. In einfacher, klarer Sprache, die öfter durch gutgewählte Zitate belebt ist, werden alle wichtigeren Punkte der Glaubens- und Sittenlehre durchgegangen und gerade durch den heilsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sie erscheinen, in das rechte, das Verständnis erleichternde Licht gerückt...“

(Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck)

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Dozent Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Professor Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier, Dornhof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mübner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Dozent Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Maria und die Kirche

Von Professor Dr. Ignaz Backes

Das abgelaufene Marianische Jahr hat auch der wissenschaftlichen Mariologie Auftrieb gegeben. Auf dem internationalen Mariologischen Kongreß, der Ende Oktober 1954 in Rom stattfand, wurde eine Fülle von Referaten in den Sitzungen der einzelnen Arbeitsgemeinschaften und in gemeinsamen Veranstaltungen gehalten. Die Themen bewegten sich zum größten Teil um die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis; teils wurde die biblische Grundlage und die Geschichte dieses Themas behandelt, teils wurde die spekulative Vertiefung angestrebt, indem das Thema verknüpft wurde mit anderen Dogmen und theologischen Lehrsätzen.

Nur in wenigen Referaten wurde das Verhältnis Marias zur Kirche berührt. Wie aber selbst protestantische Polemik bemerkt hat, verteidigen die Katholiken in Maria ihre Auffassung von der Vermittlung der Gnaden durch die Kirche. Daher dürfte es angebracht sein, der Frage nach dem Verhältnis Marias zur Kirche näher zu treten¹.

Um dem Gegenstande des Themas gerecht zu werden, müssen wir sowohl Maria als auch die Kirche in ihrer dogmatischen Vollgestalt vor unserem Geiste haben. Das verflossene Marianische Jahr hat uns die Größe und Bedeutung Mariens wieder gegenwärtig gemacht. Was die Kirche von sich selber denkt, das hat uns Papst Pius XII. in seinem Rundschreiben *Mystici Corporis* gezeigt. Wir dürfen unsere Kirche nicht mehr bloß wie von außen betrachten, um sie dem Verständnis derer nahezubringen, die außerhalb stehen, sondern müssen mit großer Liebe in das Innere der Kirche gläubig eintreten, um ihr Wesen und ihren Ursprung voller zu erfassen. Wir bestimmen daher das Wesen der Kirche nicht mehr so, daß wir sagen, sie sei die Gemeinschaft der Christgläubigen unter dem

¹ Aus der Fülle der mariologischen Literatur — G. M. Besutti hat in *Bibliographia Mariana* (Romae 1952) 1200 Veröffentlichungen allein für die Jahre 1950/1 zusammengestellt — seien folgende Werke hervorgehoben:

Congar, Yves, *Le Christ, Marie et l'église*, Brügge 1952.

Feckes, Carl, *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft*, Paderborn 1937.

Feckes-Scheeben, *Die bräutliche Gottesmutter*, Freiburg 1936.

Köster, Heinrich, *Die Magd des Herrn*, 2. Aufl., Limburg 1954.

Müller, Alois, *Ecclesia Maria*, Freiburg i. Ü. 1951.

Rahner, Hugo, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951.

Scheeben, M. J., *Maria, Schutzherrin der Kirche*, hrsg. von Jos. Schmitz, Paderborn 1936.

Sammelroth, Otto, *Urbild der Kirche*, Würzburg 1950.

Weitere Literatur, besonders Verweise auf Artikel in Sammelwerken, bei Philipps, G., *Perspectives mariologiques. Marie et l'église. Essai bibliographique 1951—1953*, in: *Marianum* 15 (1953) 436—511.

römischen Papste und den mit ihm vereinigten Bischöfen. Wesentlicher von der Kirche reden wir, indem wir sagen, sie sei der mystische Leib Jesu Christi, d. h. die von göttlichen Lebenskräften der Wahrheit und Gnade durchflutete und so innerlich-gnadenhaft und äußerlich-rechtlich in ihrer Verfassung zusammengehaltene Körperschaft, die von Christus gegründet wurde, und deren Haupt er ist und bleibt, weil er über der Kirche steht, und weil er sichtbar und unsichtbar diesen Leib durch seinen Heiligen Geist belebt, regiert, lehrt, heiligt und am Leben erhält.

Dieser Lehre vom Wesen der Kirche muß entsprechen, was wir vom Ursprung der Kirche sagen. Es genügt nicht, nur die äußere Weise anzugeben, wie die Kirche gegründet wurde, indem nämlich Christus predigte, Jünger um sich sammelte, aus ihnen zwölf zu Aposteln wählte und diesen den Petrus zum Oberhaupte gab. Der mystische Leib Christi entstand ähnlich wie Eva aus der Seite Adams, nämlich aus der Seite des am Kreuze entschlafenen Herrn. Darum singen wir im Hymnus: *Ex corde scisso ecclesia Christo iugata nascitur*. Die Stunde, da Wasser und Blut, Sinnbilder der Taufe und der Eucharistie, aus dem durchbohrten Herzen des Erlösers flossen, war die Geburtsstunde der Kirche. Seitdem, nicht erst seit Pfingsten, strömt der Heilige Geist vom Haupte Christus in den Leib der Kirche.

Wenn nun unsere Erwägungen Maria und die Kirche miteinander verbinden sollen, so können wir dieses Verhältnis nur dann recht überblicken, wenn wir es von Christus als dem Angelpunkt her betrachten. Dabei ist eine dreifache Sicht möglich. Die erste schaut von einer uns vertrauten Betrachtung des Werkes Christi her, wonach Christus als Mensch für uns verdient, gesühnt und sich geopfert hat, um uns so loszukaufen. Uns, d. h. zwar die ganze Menschheit; aber doch so, daß die Früchte seiner Verdienste, seiner Sühne und seines Opfertodes ihren ordentlichen Weg in die Kirche nehmen und den Gliedern der Kirche zukommen. Zwar gibt Christus seine Gnaden auch den Menschen außerhalb seiner Kirche; aber die Gnaden, die der Herr durch seinen Heiligen Geist den Menschen, die außerhalb der Kirche stehen, zuteilt, haben den Sinn, daß durch sie die Menschen zur katholischen Kirche kommen sollen. Wenn wir bei dieser Sicht die Stellen bestimmen wollen, die Maria, der Mutter Gottes, und der Kirche von Gott zugewiesen sind, dann stehen sie beide ganz und restlos auf der Seite der Menschen. Maria gehört dann zur Kirche, insofern sie erlöst wurde und die Früchte der Erlösung empfangen hat. Unter der Schar der Erlösten hatte Maria in ihrem Erdenleben ihren Platz als erste. Jetzt, nachdem sie in den Himmel aufgenommen ist, steht sie in der himmlischen Gemeinschaft der Heiligen wiederum als erstes Glied und wirkt als vollerlöste Mutter Gottes auf die übrige Gemeinschaft der Heiligen, auf die Kirche und auf alle Menschen ein durch die große Macht ihrer liebenden Fürbitte. Diese Theorie kann sich weithin

auf die Aussagen und Sprechweise der biblischen und nachbiblischen Überlieferung stützen.

Einem Teile der Theologen genügt es aber nicht, Maria nur so zu sehen. Demgemäß erwägen sie auch die Erlösung durch Christus nicht so sehr als Werk des Menschen Christus, sondern verstehen es vor allem als göttliche Heilstat. Der Sohn Gottes, der das Gottesgeschenk des Heiles seiner Kirche gegeben hat, wollte seine menschliche Natur aus Maria empfangen, um so der zweite Stammvater der Menschheit zu werden. In seinem ganzen Werke auf Erden hat der neue Adam die zweite Eva zur Seite gehabt. Jetzt steht sie neben ihm in himmlischer Fürbitte als Königin der Engel und Heiligen, der Kirche und ihrer Glieder, der Menschen und der ganzen Schöpfung. Für diese Theologen steht Maria nicht so sehr bei den anderen Erlösten als die Vollerlöste, sondern ihr Platz ist neben dem Erlöser als Mutter, *Corredemptrix* und Königin. Während Maria ganz nahe bei dem das Heil wirkenden Gott steht, ist auf der anderen Seite das übrige Menschengeschlecht nur der empfangende Teil. Die Kirche freilich ist dann, ähnlich wie Maria, empfangend und gebend. Aber die Kirche wirkt nicht wie Maria an der Heilstat Christi mit, sondern ist von Christus und Maria empfangende Gemeinschaft. Für diese Theologen ist weniger die Heilige Schrift das Richtmaß ihrer Spekulationen gewesen, sie haben eine vom 2. Jahrhundert an nachweisbare Überlieferung, die Maria die zweite Eva nennt, ausgebaut.

War schon eben auch die Menschwerdung des Eingeborenen vom Vater in die Schau des göttlichen Heilswerkes einbezogen worden, so wird in einer dritten Sicht der Menschwerdung eine noch größere Bedeutung für die Erlösung zugemessen. Diese Auffassung sucht den Erwerb des Heiles für unser Geschlecht nicht nur als die Tat des einen Menschen, auch nicht nur als gemeinsames Werk des zweiten Adam und der ihm beigegebenen und untergeordneten zweiten Eva zu erklären, sondern möchte irgendwie auch die andere Seite in den ganzen Heilsvorgang selbst hineingezogen wissen, sei es die Kirche, sei es die Menschheit. Diese Ansicht macht ganz ernst mit dem Bundesgedanken. Sie kann sich berufen auf den Bundeschluß am Berge Sinai. Die Initiative zu diesem Bunde ging zwar von Gott allein aus; er traf die Auswahl; er berief den Moses; er befreite das Volk aus der Knechtschaft; er setzte die Bundesbedingungen und bestimmte die Bundessatzung. Aber das Bundesvolk — die Kirche des Alten Testaments — stand dem göttlichen Wirken nicht untätig gegenüber. Das Volk als Ganzes nahm die Auswahl und das Bundesgesetz entgegen. Bei dieser Annahme verhielt sich das Bundesvolk nicht rein passiv. Es leistete einen Akt der Zustimmung. Auch das Volk schloß seinen Bund mit Gott.

Dieser Bundesgedanke durchzieht die Schriften des Alten Testaments. Für die Heilsgeschichte vor Christus bedeutend ist der vorbereitende

Noe-Bund, der einleitende Abraham-Bund und der vollendete Sinai-Bund. Auf den Bundesgedanken berufen sich die das Gottesvolk zur Bundestreue mahnenden Propheten. Die Innigkeit des Bundesverhältnisses wurde von Propheten² wie Osee, Jeremias, Ezechiel und Isaias, von den Dichtern des Psalmes 44 sowie des Hohen Liedes sogar als Ehe zwischen Jahwe und seinem Volke gepriesen.

Jesus³ selbst sprach in feierlicher Stunde beim Letzten Abendmahle von seinem Blute des neuen und immerwährenden Bundes. Daher übertragen der 1. Brief des Petrus⁴ und die Offenbarung des Johannes⁵ Einzeltzüge des Alten Gottesbundes auf den Neuen Bund, wie z. B. die königliche und priesterliche Würde des Gottesvolkes. Selbst der Vergleich mit der Ehe ist den Schriften des Neuen Testaments⁶, wenn sie von der Verbindung Christi mit seiner Kirche sprechen, nicht fremd.

Wenn aber Jesu Heilstat nach seinem eigenen Wort vom Bundesgedanken her zu sehen ist, dann gilt nicht nur, daß der Vater durch seinen menschengewordenen Sohn uns mit sich versöhnt hat, dann muß auch die andere Seite beim Abschluß des Bundes zugegen gewesen sein und irgendwie eingewilligt haben. Also irgendwie die Menschheit als Ganzes, näherhin der Teil des Menschengeschlechtes, der in den von Christus geschaffenen Heilsbezirk der Kirche aufgenommen wird und das Heil an sich vollziehen läßt, indem er sein Jawort zu dem Bunde spricht. Dieser Teil ist die Kirche, die dadurch, daß sie in die Heilstat Christi einbezogen ist, selber zur Heilanstalt wird.

Maria steht in dieser Theorie als die Repräsentantin der Menschheit, so Heinrich Köster⁷; oder als Urbild der Kirche, so Otto Semmelroth. Was Semmelroth unter Urbild versteht, ist mehr als bloß die Vorbildursache im scholastischen Sinn. Er⁸ schreibt: „Ein Dreifaches dürfte der wesentliche Inhalt des Typusbegriffes sein, wenn er im Vollsinn verwirklicht erscheint: Personifizierung oder Repräsentantin eines geistigen Gehaltes durch etwas Gestalthaftes. Als zweites dann ein reales Band von einem zum anderen als ein objektives Fundament dieser Repräsentation. Und schließlich als Konsequenz aus diesem Verhältnis das moralische Vorbild-sein.“

Indem Heinrich Köster und Otto Semmelroth den Gedanken des Gottesbundes in den Vordergrund rücken, nehmen sie eine der wich-

² Os. 1—3, bes. 2, 18, 21; Jer. 2, 20; 3, 1; Ez. 16, 7; Is. 50, 1; 54, 1—6; 61, 10; 62, 4.

³ Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 20; 1 Cor. 11, 25.

⁴ 1 Petr. 2, 4—10.

⁵ Apoc. 1, 6; 5, 10.

⁶ Mc. 2, 19—20; 2 Cor. 11, 2; Eph. 5, 23—32; Joh. 3, 29; Apoc. 19, 7, 9; 21, 2, 9; 22, 17; vgl. Mt. 22, 2—13; 25, 1—13.

⁷ Magd des Herrn, passim; vgl. Anm. 1.

⁸ Urbild der Kirche S. 22.

tigste Offenbarungswahrheiten als Ausgangspunkt ihrer Spekulationen, wie wir gesehen haben.

Entgegen einer langen Tradition der Theologie wird allerdings die Schranke etwas gehoben, die von der Theologie errichtet wurde zwischen der sogenannten objektiven Erlösung, dem Heilswerke Christi von seiner Geburt bis zur Himmelfahrt, und der sogenannten subjektiven Erlösung, der Heilsaneignung durch die einzelnen Menschen.

Es ist jetzt unsere Aufgabe zu prüfen, welche Bedeutung gemäß jeder dieser drei Ansichten der Gottesmutter zukam, als die Kirche des Neuen Bundes gegründet wurde.

Diese begann nicht erst, als Jesus öffentlich zu wirken anfang, sondern schon irgendwie bei der Verkündigung. Durch ihr *Fiat* wurde Maria jungfräuliche Mutter des Herrn, die den Leib dem bereitete, der in seinem Leibe das Heil uns brachte. Als leibliche Mutter des Herrn wirkte Maria gemäß der ersten dargelegten Meinung auf die Heilstat, die wesentlich im Tode geschah, durch ihr *Fiat* bei der Verkündigung nur mittelbar ein. Außerdem war Maria, als der Engel ihr erschien, Vorbild für die ganze Kirche und alle ihre Glieder durch ihre Sündenlosigkeit und Gnadenfülle, durch ihren Glaubensmut und ihre Liebestat.

Wenn man darüber hinaus in Maria vor allem die zweite Eva sieht, dann kann man meinen, sie habe schon seit dem Augenblicke der Menschwerdung neben dem zweiten Adam als dessen Gehilfin gestanden. Das *Fiat* der Verkündigung müßte also verstanden werden als Zustimmung dazu, Mutter des Messias und Gehilfin des zweiten Adams zu werden. Für die Kirche wäre Marias Zustimmung ein Akt des Heiles, dessen Früchte sie von dem neuen Adam und der neuen Eva erhalten hätte, die schon bei der Verkündigung *Corredemptrix* gewesen wäre.

Hierbei müßte man freilich voraussetzen, daß Maria schon bei der Verkündigung die ihr vertrauten Offenbarungswahrheiten des Alten Testaments weit hinter sich gelassen hätte und sogar noch über die paulinische Idee vom zweiten Adam hinaus vorgestoßen wäre bis zu der Lehre von ihrer eigenen Bedeutung als der zweiten Eva. Das scheint aber dem Evangelium zu widerstreiten, in dem erzählt wird, die Gottesmutter habe den Anspruch ihres 12jährigen Kindes, als Sohn des göttlichen Vaters unter einer besonderen und höheren Pflicht zu stehen, nicht verstanden.

Mit geringerer Schwierigkeit läßt sich in der dritten Ansicht das *Fiat* der Gottesmutter verstehen. Es ist mehr gewesen als die Zustimmung zu ihrem persönlichen Berufe, Mutter Christi zu werden. Maria sprach das *Fiat* auch stellvertretend für die ganze Menschheit oder wenigstens für die Kirche. Sie stand da als die Kirche auf der Grenzscheide zwischen Altem und Neuem Bunde, für die Kirche als deren Repräsentantin und wurde wie die Kirche Braut des Gottessohnes.

Bei dieser Auffassung muß man zwar der Mutter Gottes schon die Glaubenserkenntnis der Gottessohnschaft ihres Kindes auf Grund der Engelsbotschaft zuschreiben. Aber es ist nicht erforderlich anzunehmen, sie habe schon damals ein höheres Verständnis für die Weise gehabt, wie das Heilswerk geschehen sollte, nämlich als Gehorsamstat des mit der neuen Eva verbundenen zweiten Adams.

Es erübrigt sich fast zu sagen, daß die Exegese der Verse Luc. 1, 25 ff. zu dieser Deutung nicht gelangen kann, wenn sie sich auf die Auslegung des unmittelbar vorliegenden Textes beschränkt. Die Lehre vom Gottesbund muß zusätzlich herangezogen werden, um diese dogmatische Spekulation zu begründen. Wie gezeigt, gehört die Lehre vom Gottesbund zu den Grundwahrheiten der in der Bibel uns entgegentretenden Offenbarung Gottes.

Zugunsten der vorgetragenen Ansicht spricht vor allem die Lehre des heiligen Thomas⁹, die später von Papst Leo XIII.¹⁰ in der Rosenkranzenzyklika verkündet wurde.

Für die Annahme, daß Maria bei der Verkündigung Mutter und Braut des Gottessohnes wurde, spricht sodann die Mystik, wie sie Hieronymus Jaegen dargestellt hat. Er¹¹ lehrt, daß das Wachstum in der Gnade zu einer stets innigeren Vereinigung mit den göttlichen Personen wird. Zunehmend wird die Seele im mystischen Gnadenleben sich dessen bewußt, daß sie in Freundschaft, ja sogar Brautschaft mit dem Sohne als Kind des himmlischen Vaters verbunden ist. Man kann also annehmen, daß die unbefleckt Empfangene in ihrer Gnadenfülle bei der Verkündigung so weit vollendet wurde, daß sie zum Sohne Gottes in das Brautverhältnis eintrat.

In diesem Falle wäre Maria also wirklich Typ der Kirche in dem Sinne, wie es Semmelroth gesagt hat.

Gegen diese Auffassung, Maria habe bei der Verkündigung als Urbild der Kirche und an Stelle der ganzen Menschheit ihr Jawort zu dem ihr angebotenen Gottesbunde gesprochen, ist eingewandt worden, der Gottessohn habe den Bund unlöslicher Einung mit seiner eigenen im Schoße der jungfräulichen Mutter gebildeten menschlichen Natur eingegangen.

Es läßt sich erwidern: Die individuelle menschliche Natur Christi war nicht der Partner des Gottesbundes, weil sie weder eine menschliche Person ist noch einer solchen angehört. Der Bund als personales Verhältnis setzt auf beiden Seiten eine oder mehrere Personen voraus. Auf seiten der Menschheit aber, für sie und an Stelle ihrer stand da die menschliche Person Maria, das Urbild der Kirche.

Der Evangelist Johannes¹² berichtet von der Hochzeit zu Kana, weil

⁹ S. theol. 3 q. 30 a. 1.

¹⁰ Denz. 1940 a.

¹¹ Das mystische Gnadenleben, 4. Aufl. (Heidelberg 1949), S. 91—113.

¹² Joh. 2, 1—11.

mit diesem Wunder Jesus begonnen hat, seine bis dahin verborgene göttliche Herrlichkeit zu offenbaren. Daß dieser Beginn gerade bei einer Hochzeit geschah, ist für den Evangelisten wahrscheinlich ein Symbol der Hochzeit zwischen dem Sohne Gottes und der Kirche als seiner Braut; denn auf die Hochzeit des Lammes weist derselbe Verfasser¹³ verschiedentlich in seiner Apokalypse hin. Wenn wir die Hochzeit zu Kana so auffassen, dann offenbart sie auch die entscheidende Bedeutung, die der Mutter Gottes zukommt; denn durch ihre Fürbitte wurde das Wunder gewirkt.

Derselbe Evangelist¹⁴ berichtet sodann, daß Maria unter dem Kreuze stand, als der Herr dort sein Lebensopfer darbrachte. Maria hat sich an diesem Opfer beteiligt, insofern sie sich mit der Gesinnung des sich selbst hingebenden Sohnes vereinigte. Dadurch hat sie gemäß der ersten dargelegten Meinung einen Billigkeitsanspruch erworben dafür, daß die Gnade Christi allen Menschen zugute komme. Maria hat zwar an der objektiven Erlösung, insofern Christus diese im strengen Sinne (*de condigno*) verdiente, nicht unmittelbar mitgewirkt. Aber sie hat dieses Verdienst Christi, ohne es zu vermehren, begleitet durch ihr eigenes Verdienst, das für andere nur ein *meritum de congruo* war. So hat sie Anteil daran, daß die Gnade des Hauptes auf den mystischen Leib, die Kirche, überströmt und in ihr wie in einem Schatzhause hinterlegt ist, um im siebenfachen Strom der Sakramente den einzelnen zuzufließen.

Wenn man in Maria vor allem die *Corredemptrix* sieht, dann hat Maria auch an der Erlösung durch den Kreuzestod auf Golgotha aktiv mitgewirkt. Sie hat das zwar nicht ohne die Gnade getan, die ihr auf Grund derselben Erlösung geschenkt worden war. Sie hat es auch nicht neben dem Erlöser in einer zweiten Handlung getan, sondern vereint mit ihm und ihm untergeordnet. Worin die Tat Mariens bestand, wird verschieden erklärt. Aber immer gilt bei dieser Ansicht, daß Maria als zweite Eva mit dem sterbenden zweiten Adam zusammen das Heil wirkte, wogegen die Kirche das Heil von Christus und Maria nur empfängt.

Gegen diese Meinung spricht die schon angedeutete wohl unlösbare Schwierigkeit, ob Maria an der eigenen objektiven Erlösung mitwirken konnte, deren sie doch selbst bedurfte. Die bisherigen Versuche, eine Lösung zu finden, verraten mehr die Kunst, Begriffe zu spalten als die Grundlinien der Offenbarung leuchten zu lassen. Die erwähnte Auffassung muß auch, um über ein *meritum de congruo* hinaus zu kommen, Begriffe aufstellen, die mehr gesucht als klar erscheinen.

Auch hier ist die dritte Weise, Maria und die Kirche zu sehen, in einer besseren Lage, wenn sie Maria unter dem Kreuze als Repräsentantin der Menschheit und Urbild der Kirche schaut. Der Gottesbund, der auf blutige

¹³ Vgl. Anm. 6.

¹⁴ Joh. 19, 25—27.

Weise durch den Kreuzestod Christi vollzogen wurde, kam nicht ohne Maria zustande. Sie nahm diesen göttlichen Antrag entgegen und erblickte in ihm den Auftrag, auch für die Zeit, da die Kirche besteht, bräutliche Mutter und mütterliche Christusbraut zu sein. Diesem Antrag und Auftrag wurde sie gerecht durch die Standhaftigkeit ihrer Liebe, die mit schmerz-durchbohrtem Herzen das *Fiat* der Verkündigung wiederholte. Daher wurde sie vom Herrn dem Apostel anvertraut und nahm ihrerseits die einzelnen Glieder und die ganze Gemeinschaft der Kirche in ihre mütterliche und bräutliche Liebe hinein. Erst nachdem Maria unter dem Kreuze dem Opfer ihres Sohnes zustimmend beigewohnt hatte, begann die Kirche zu leben. Erst von da an strömen in ihr das Wasser der Taufe und das Blut der Eucharistie. Als Urbild der Kirche wurde so Maria zuerst mit dem Bundesblut besprengt. So ist sie mehr als bloß sittliches Vorbild für jegliche Christusverbundenheit, Hingabe an den Vater und stellvertretende Sühne für die Menschen. In diesem Sinne als Urbild der Kirche läßt sich auch leicht die traditionelle Lehre von Maria der zweiten Eva verstehen.

Als dann die Kirche in die Öffentlichkeit eintrat durch das offenkundige Wehen des Heiligen Geistes am Pfingstfeste¹⁵, war Maria bei diesem Ereignis zugegen. Sie hatte mehr als die anderen um die Herabkunft des Heiligen Geistes gefleht. Sie hat auch zu ihrer persönlichen Heiligung und zu ihrem Heilswirken für die Glieder Christi mehr Gnaden als andere empfangen.

Weil Maria wirksam, urbildlich und vorbildlich bei der Gründung der Kirche beteiligt war, darum erwarten wir, daß sie auch in der bestehenden Kirche eine entsprechende Stellung einnimmt. Die bekannten vier Merkmale der Kirche geben uns da einen Hinweis.

Die *E i n h e i t* der Kirche als Einheit der Lehre und des Glaubens ist in Maria vorgebildet, insofern sie die Eine jungfräuliche Braut und Mutter Christi ist. Die Jungfräulichkeit Mariens dürfen wir nicht bloß negativ auffassen als Enthaltung von geschlechtlichem Verkehr. Christliche Jungfräulichkeit will immer verstanden werden als die bräutliche Hingabe an den Herrn Jesus Christus, um mit ihm ein Geist zu werden. Solche Jungfräulichkeit besagt also unverbrüchliche Treue der Braut zum Bräutigam. In der Kirche ist diese Treue der bräutlichen Gottesmutter nachgebildet, insofern die Kirche von jeder Häresie und vom Abfall des Glaubens an Christus sich fernhält. Ja, die Kirchengeschichte zeigt uns, daß die Treue des Christusglaubens aufs engste verbunden ist mit der Liebe zur Gottesmutter. Daher wird Maria gepriesen als diejenige, die als einzige alle Häresien vernichtet hat.

Wie die Heiligkeit der Kirche ihr Urbild in der allerseligsten Jungfrau hat, braucht nicht näher dargestellt zu werden. Maria ist Urbild der Kirche, auch insofern die Kirche katholisch ist. Denn Maria

¹⁵ Vgl. Act. 1, 14.

ist die Mutter des Erlösers aller Menschen. Sie hat bei der Verkündigung das Jawort für die ganze Menschheit gesprochen. Sie hat sich am Veröhnungsoffer für das ganze Menschengeschlecht beteiligt. Daher wird sie gefeiert als die Mutter der Gnade und als die Vermittlerin aller durch Christus erworbenen Gnaden.

Insofern unsere Kirche apostolisch ist, scheint sie zunächst nicht ihr Urbild in Maria zu haben, weil die Mutter Gottes nicht zur Zahl der Apostel gehört hat. Dennoch läßt sich leicht dartun, daß Maria als Königin der Apostel näher als diese bei Christus steht und auf die Apostel und ihre Nachfolger durch ihre fürbittende Liebe und das Beispiel ihrer Tugenden einwirkt. Das Apostolat der Kirche ist zeugend tätig gemäß dem Worte des Apostels¹⁶: „In Christo Jesu habe ich durch das Evangelium euch gezeugt.“ Darin ahmt das Apostolat die lebensspendende Tätigkeit der zweiten Eva, der Mutter aller Lebendigen¹⁷, nach, die den gebar, der¹⁸ sich das Leben nannte, und die durch die Macht ihrer Fürbitte bewirkt, daß aus dem jungfräulichen Schoße der Mutter Kirche immer wieder neue Kinder in der Taufe geboren werden. Man kann Bedenken haben, ob es der Verbreitung und Vertiefung des Glaubens dient, wenn man die Heilstätigkeit Mariens gegenüber den einzelnen Menschen mit massiven Ausdrücken darstellt, bei denen man nicht mehr merkt, daß die heiligmachende Gnade auch eine personale Beziehung zu den göttlichen Personen besagt, und daß die aktuellen Gnaden göttliche Anregungen in unserer Seele sind. Aber diese Besorgnisse verlieren viel Gewicht, wenn die mütterliche Sorge der verklärten Mutter Christi für die Kirche hervorgehoben werden soll.

Im Apostolat nimmt die Kirche an der königlichen Würde Christi in besonderem Maße teil. Maria wird als Königin geehrt, weil sie Mutter und Braut des Königs der Ewigkeiten ist. Ihre Krönung erhielt Maria die Königin, als sie mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde. Wie die Kirche herrschen soll durch ihre ordnende Liebe und durch die Heilsvermittlung, die im Wort, Gebet und Sakrament erfolgt, so herrscht Maria jetzt als Königin kraft der ihrem Sohne und Bräutigam zugewandten Liebe. Sie überragt nicht nur an Würde und Heiligkeit alle Engel und Menschen. Sie übt auch durch die mütterliche Macht ihrer Liebe ähnlich wie die Familienmutter eine die Gnadensordnung tragende Funktion aus. Die Königin dient dem königlichen Amte der Diener Christi und herrscht so als Königin der Apostel. Aus dem Königtum Mariens ergibt sich darum das Recht, daß der Papst die ganze Kirche und der Bischof sein Bistum dem Herzen Mariens weiht.

Aus der Bedeutung, die der Gottesmutter für die Gründung und die

¹⁶ 1 Cor. 4, 15; vgl. Philem. 10.

¹⁷ Gen. 3, 20.

¹⁸ Joh. 11, 25; 14, 6.

Eigentümlichkeiten der Kirche zukommen, können wir vordringen bis zu einer Wesensschau des Verhältnisses Mariens zur Kirche. Wenn die Kirche wesenhaft als der mystische Leib Christi gesehen wird, dann ist folgendes klar: In der Zeit, da Maria mit dem natürlichen Leibe Christi eine Einheit bildete, war sie zugleich auch Urbild des mystischen Leibes Christi. Die Einheit ist aber nicht zeitlich beschränkt und nicht nur durch die natürliche Mutterschaft bedingt. Wir werden vielmehr von hier aus angeregt zu einer gewissen Identifikation Mariens und der Kirche. Auch wenn wir die Kirche als das Volk Gottes im Neuen Testamente bezeichnen, legt uns dieser Begriff das nahe. Denn wenn wir vom Gottesvolke sprechen, ist die Idee des Gottesbundes darin eingeschlossen. Repräsentantin des Gottesvolkes war und ist aber Maria.

Das erste Beispiel solcher Gleichsetzung bietet uns wohl das zwölfte Kapitel der Apokalypse des Johannes, wo Maria als Zeichen der Kirche und die Kirche in der Gestalt Mariens geschaut ist.

Daher hat die Kirche in ihrer Liturgie Maria und sich selbst seit Jahrhunderten zusammen gesehen. Was in den Psalmen von der Kirche des Alten Bundes, von Israel, von Jerusalem und dem Sionsberge ausgesagt ist, das wurde in der kirchlichen Psalmodie übertragen, gedeutet und gebetet, sowohl im Hinblick auf die Kirche des Neuen Bundes als auch auf Maria. Bei den kirchlichen Schriftstellern und Lehrern zeichnen sich besonders Origenes, Ambrosius und Augustinus durch diese Zusammenschau der Kirche und Mariens aus. Den Einfluß dieser Lehrer auf die folgenden Jahrhunderte spüren wir vor allem bei den Theologen des 12. Jahrhunderts, bei den Dichtern und Mystikern der Kirche.

Beispiele solcher Gleichsetzung bietet Hugo Rahner¹⁹ in seinem Buche: Maria und die Kirche. Ihm seien folgende entnommen.

Aus Clemens Alex.: „Doch gibt es eine auch, die Mutter ist und Jungfrau, und meine Freude ist es sie zu nennen: Kirche. Sie nährt ja mit der Kraft des Wortes den Leib des Christus, das neugeborene Volk.“

Aus Ephraem: „Selig bist du, o Kirche. Denn von dir gilt des Isaias prophetischer Jubel: Siehe empfangen wird die Jungfrau und einen Sohn gebären. O enthülltes Geheimnis der Kirche.“

Am kürzesten sagt es Beda: „*Dei genitrix ecclesia*.“

¹⁹ Die zitierten Texte S. 19. 20. 51.

Laientheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung

Der Konzilsarzt Fracastoro

Von Professor Dr. Hubert Jedin, Bonn

I.

Die Beschäftigung der Laien mit theologischen Problemen ist, an und für sich genommen, Ausdruck ihrer aktiven Teilnahme am Leben der Kirche und daher ein Positivum. Man muß aber einräumen, daß die Kirche seit dem Ausgang des Mittelalters mit der „Laientheologie“ nicht immer die besten Erfahrungen gemacht hat.

Der berühmte Mediziner Arnald von Villanova († 1311) war zwar Leibarzt zweier Päpste, Bonifaz' VIII. und Clemens' V., stand aber unter dem Einfluß der apokalyptischen Geschichtstheologie Joachims von Fiore¹. Als er in seiner Schrift „Über die Ankunft des Antichrists“ (1297) das Auftreten des Antichrist für das Jahr 1378 voraussagte, warf man ihn ins Gefängnis und gab ihm den Rat: „Kümmere dich um deine Medizin und nicht um die Theologie.“ Nur dem Schutze Bonifaz' VIII. verdankte er es, daß sein später verfaßtes Buch „Von den Kirchenglocken“, eine an Daniel und Augustinus anknüpfende Geschichtstheologie, verbreitet werden durfte. Dennoch kam die große Zeit für ihn erst viel später: zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert sind mehr als hundert Drucke seiner gesammelten Werke und einzelner Schriften bekannt.

Viel härter als er wurde Marsilius von Padua, ebenfalls Mediziner, von Johann XXII. angefaßt, als er 1324 seinen *Defensor pacis*, die einflußreichste Kampfschrift gegen das Papsttum und die kirchliche Ordnung des ausgehenden Mittelalters, veröffentlichte. Das Buch wurde schon 1327 zensuriert, übte aber durch den unangefochten gebliebenen *Dialogus* seines Mitkämpfers Ockham während der beiden folgenden Jahrhunderte einen tiefgehenden Einfluß auf die Entwicklung des Kirchenbegriffs und der Theorien über das Verhältnis von Staat und Kirche aus, über das schon vor ihm die Juristen Pierre Dubois und Wilhelm Nogaret, die Berater Philipps des Schönen von Frankreich, neue Theorien aufgestellt hatten². Die schweren Auseinandersetzungen um den Kirchenbegriff am Ausgang des 14. und bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, um den Gallikanismus

¹ H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. (Münster 1902) 191, 216 ff., 223; P. Diepgen, Geschichte der Medizin I (Berlin 1949) 230 u. ö. R. Manselli, La religiosità d'Arnaldo di Villanova: Archivio Muratoriano 39 (1953) 1–100 war mir nicht zugänglich.

² Vgl. meine Geschichte des Konzils von Trient I² 5 ff. Neuestens auch F. Merzbacher, Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter: Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 39 (1953) 274–361, bes. 321 ff.

und Konziliarismus, sind zum beträchtlichen Teil durch Laien veranlaßt und durch sie mitgetragen.

Aus einer Laiengemeinschaft, den Brüdern vom Gemeinsamen Leben, war der Philosoph (und Mediziner?) Wessel Gansfort († 1489) hervorgegangen, dessen aphoristische Traktate größtenteils asketischen Inhaltes auf Veranlassung Luthers 1522/23 in Wittenberg unter dem Titel *Farrago* gedruckt wurden. Luther ging viel zu weit, wenn er behauptete, sie stimmten mit seinen eigenen Schriften so sehr überein, daß man auf den Gedanken verfallen könne, er selbst habe seine Anschauung aus ihnen geschöpft. Dennoch darf man diesen Lientheologen mit einem gewissen Recht als einen Vorläufer Luthers bezeichnen, denn er spricht der Kirche, den Konzilien und dem Papst die unfehlbare Autorität in Glaubenssachen rundweg ab. Um so erstaunlicher ist, daß er der kirchlichen Verurteilung entging; die Tatsache erklärt sich wohl am besten aus der Zurückgezogenheit seines letzten Lebensabschnittes in Friesland.

Eine neue Phase der Lientheologie eröffnete der Humanismus. Dem Florentiner Platonikerkreis um den Priester Marsilio Ficino gehört neben anderen Laien der junge Giovanni Pico, Graf von Mirandola († 1494) an, dessen 900 Thesen 1486 von Innocenz VIII. zensuriert werden mußten. Pico bekämpfte den Wahn der Astrologie, verfiel aber seinerseits den Phantastereien der jüdischen Kabbala. Seine glühende Verehrung für Savonarola, der unbestreitbare Ernst seines Christseins, vermochte die Mängel seiner theologischen Bildung nicht wettzumachen.

Man braucht nur in Allens *Opus epistolarum Desiderii Erasmi* zu blättern, um die Namen theologisch interessierter Laien im sogenannten christlichen Humanismus zu finden. Der berühmteste von ihnen ist ohne Zweifel der Jurist Thomas Morus, der noch 1516, ein Jahr vor dem Thesenanschlag, zur Verteidigung seines Freundes Erasmus gegen den Löwener Theologen Dorpius zur Feder griff. Wenige Jahre später trat er in die Reihe der Kontroverstheologen ein. Freilich, das klassische Buch der humanistischen Lientheologie, das *Enchiridion militis christiani*, ist nicht von einem Laien, sondern von dem Priester Erasmus verfaßt^{2a}.

Die gesteigerte Aktivität der Laien in der Kirche äußert sich in ihrem hervorragenden Anteil an den Anfängen der katholischen Reform in Italien. Antonio Maria Zaccaria, der Begründer der Barnabiten, war Mediziner. Das Oratorium der Göttlichen Liebe in Genua, der Prototyp der Oratorien in Rom, Neapel und anderen Städten Italiens, war von dem Laien Ettore Vernazza gegründet; das jüngst von Cistellini veröffentlichte Mitgliederverzeichnis des römischen Oratoriums aus dem Jahre 1524 enthält neben Priestern und hochgestellten Kurialbeamten eine

^{2a} A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem *Enchiridion militis christiani* des Erasmus v. R. (Düsseldorf 1954).

beträchtliche Anzahl von Laien³. Die Oratorien und die ihnen verwandten Hieronymus-Bruderschaften waren aber keine theologischen Diskutierklubs, sondern Vereine zur Förderung des inneren Lebens und der Caritas. Auf dieser praktischen Zielsetzung beruhte ihre Wirkung auf die Erneuerung des religiösen Lebens. Daß aber in diesen Reformkreisen, aus denen allmählich die katholische Reform in Italien herauswuchs, die Beschäftigung mit der Theologie doch nicht gänzlich ausgeschlossen wurde, zeigt der ungefähr gleichzeitige venetianische Kreis um Tommaso Giustiniani und Vincenzo Quirini, dem als einziger Priester der Humanist Gianbattista Egnazio angehörte⁴. Die interessanteste Figur dieses Kreises ist nicht der später als Erneuerer der Camaldolenser bekannt gewordene Giustiniani, sondern sein Freund Quirini und in noch höherem Grade der beiden eng verbundene Gasparo Contarini. Beide beschäftigten sich schon früh, als Studenten an der Universität Padua, mit theologischen Problemen. Quirini wird 1502 in Rom nach erfolgreich bestandener Disputation durch den Papst persönlich promoviert, folgt aber erst 1512 Giustiniani in die Eremitage von Camaldoli bei Arezzo, nachdem er 1505-07 als Botschafter der Markusrepublik bei Kaiser Maximilian I. und Erzherzog Philipp in Burgund und Spanien gewelt und die Tragödie Johannis der Wahnsinnigen, der Mutter Karls V., miterlebt hatte. Sein früher Tod am 23. September 1514 verhinderte die Publikation der von Leo X. in pectore bereits vollzogenen Kardinalsernennung. Sein Nachlaß erweist ihn als Kenner der Bibelsprachen und der Väter.

Noch entschiedener vollzog die Wendung zur Theologie Gasparo Contarini. Sein Briefwechsel mit Giustiniani und Quirini, den ich vor kurzem vorgelegt habe, dokumentiert nicht nur die religiösen Kämpfe, sondern auch die theologischen Studien dieses ausgezeichneten Laien, der zwar seinen Freunden nicht nach Camaldoli folgte, aber 1516 — wiederum ein Jahr vor dem Thesenanschlag — das für die katholische Reform maßgebende Idealbild eines Bischofs zeichnete, dessen Züge aus der altchristlichen Literatur und vom lebendigen Beispiel des Bischofs von Padua, Pietro Barozzi, genommen waren. Wie Morus, wurde auch Contarini nach dem Ausbruch der Glaubenspaltung zum Kontroverstheologen. Seine Widerlegung der *Confessio Augustana* ist von einem durch und durch versöhnlichen Geiste getragen, aber an den Grundsätzen des heiligen Thomas orientiert, den Contarini, anders als die bloßen Humanisten, sorgfältig studiert hatte⁵.

³ A. Cistellini, *Figure della riforma pre-tridentina* (Brescia 1948) 282 f.; P. Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento* (Roma 1945) 3—88.

⁴ J. Leclercq, *Un humaniste ermite: Le bienheureux Paul Giustiniani* (Roma 1951); H. Jedin, *Vincenzo Quirini und Pietro Bembo: Miscellanea Giovanni Mercati IV* (Città del Vaticano 1946) 407—427.

⁵ H. Jedin, *Contarini und Camaldoli* (Rom 1953); dazu mein Aufsatz

Wir sind damit schon in den Bereich der Glaubensspaltung eingetreten. An der theologischen Abwehr sind Laien mehrfach beteiligt. Bald nachdem Luther in seiner Schrift über die Babylonische Gefangenschaft der Kirche die Siebenzahl der Sakramente geleugnet und vielen seiner anfänglichen Freunde die Augen geöffnet hatte, schrieb König Heinrich VIII. von England gegen ihn seine berühmte *Assertio septem sacramentorum* (1521), die ihm den Ehrentitel eines *Defensor Ecclesiae* eintrug. Wenn es auch als erwiesen gelten kann, daß er sich bei der Abfassung des Buches der Mithilfe geschulter Theologen erfreute, so war doch dieser königliche Lientheologe keineswegs ein Ignorant oder auch nur ein Halbwisser in der Theologie, und seine Schrift verdiente nicht den Hohn, mit dem sie von Luther abgefertigt wurde. Thomas Morus griff zwei Jahre später (1523) zur Feder, um seinen Herrn zu verteidigen, allerdings unter einem Pseudonym (Guglielmus Rossaeus).

In Italien trat Alberto Pio, Graf von Carpi († 1531), in den Jahren 1529/30 gegen Erasmus und zugleich gegen Luther auf⁶. Er darf als der Begründer jener Auffassung gelten, daß Erasmus der eigentliche Urheber der religiösen Wirren, Luther nur der Vollender des von jenem angestifteten Unheils gewesen sei. Unter Clemens VII. begegnen auch noch andere Laien in der italienischen Kontroverstheologie. Girolamo Perbuono, Marchese von Incisa, veröffentlichte eine etwas diffuse Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre mit antilutherischem Charakter, der Jurist Petrus Albinianus Tretius schrieb eine, erst 1545 veröffentlichte Verteidigung des päpstlichen Primates⁷. In Deutschland war wohl der Jurist Konrad Braun der fruchtbarste Kontroverstheologe aus dem Laienstand. Es war das Verdienst des unermüdlichen Cochlaeus, daß seine Kontroverschriften über das Recht der Kirche, gegen die Häretiker mit kirchlichen Zwangsmitteln vorzugehen, über die Bilderverehrung und die kirchlichen Zeremonien 1548-50 gedruckt werden konnten⁸.

Es ist aber für die Beurteilung der Lientheologie entscheidend, daß ihre zahlreichsten Vertreter nicht in den Zusammenhang der Kontroverstheologie gehören, sondern dem Evangelismus verhaftet sind, also jener

Ein ‚Turmerlebnis‘ des jungen Contarini: Hist. Jahrbuch 70 (1951) 115–130. Zum Bischofsspiegel Contarinis ist jetzt die französische Bearbeitung meines, ursprünglich bei Puzik-Kuß, *Sacramentum ordinis* (1942) 200–256 erschienenen Aufsatzes über das Bischofsideal der katholischen Reformation zu vergleichen: P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle* (Paris 1953); H. Rückert, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis* (Bonn 1926) 4–47; H. Jedin, *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe* (Münster 1949), mit deutscher Übersetzung der *Confutatio*.

⁶ F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers* (Freiburg 1912) 279–306.

⁷ Lauchert 331 ff., 381.

⁸ M. Spahn, *Johannes Cochlaeus* (Berlin 1898), *Schriftenverzeichnis* n. 180–182, 186, 192.

merkwürdigen religiös-theologischen Strömung in Frankreich, Italien und selbst in Spanien, die mit der „Religion der Rechtfertigung“ biblisch-paulinische, aber auch lutherische Grundgedanken übernahm⁹. Es ist eine geistige Aristokratie, die uns hier entgegentritt, mit Namen wie Margarethe von Navarra, Vittoria Colonna, Michelangelo Buonarroti, Marcantonio Flaminio, Giulia Gonzaga — durchweg Menschen, denen man lebendiges religiöses Interesse nicht absprechen kann, denen aber eine theologische Schulung und damit das Unterscheidungsvermögen für die feinen, aber doch folgensweren Differenzen zwischen katholischer und protestantischer Gnadenlehre abgeht. An keiner anderen Stelle kann man die Problematik der Laientheologie, ihren positiven Gehalt wie ihre Gefahren so gut studieren wie beim Evangelismus. Wir wählen wiederum einen Mediziner aus dem Umkreis dieser geistigen Strömung aus, Girolamo Fracastoro (1478—1553), der als Amtsarzt des Konzils von Trient während der ersten Tagungsperiode durch sein Gutachten über die Anfang 1547 in Trient ausgebrochene Epidemie und die daraufhin beschlossene Translation des Konzils nach Bologna in die Kirchengeschichte eingegangen ist¹⁰. In der Geschichte der Medizin ist er u. a. durch sein Werk über die Infektionskrankheiten (*De contagione et contagiosis morbis*, 1546) bekannt und berühmt¹¹. Seine 1555 erstmals gedruckten Gesammelten Werke enthalten außer medizinischen auch naturphilosophische, insbesondere astronomische Schriften, auch einen Dialog über die Seele. Nun reiht ihn eine soeben erscheinende Veröffentlichung ungedruckter Schriften, die von dem Medizinhistoriker Francesco Pellegrini besorgt ist, unter die Laientheologen des 16. Jahrhunderts ein¹².

⁹ Vgl. Geschichte des Konzils von Trient I² 294 ff.; E. M. Jung, Evangelism in 16th century Italy: Journal of the History of Ideas 14 (1953) 511—527.

¹⁰ Conc. Trid. V 1014 f., 1031 f. Mit einer Monatsprovision von 60 Scudi gehörte F. zu den am besten bezahlten Konzilsbeamten; Massarelli, der bekannte Konzilssekretär, mußte sich mit 10 Scudi monatlich begnügen; vgl. meinen Aufsatz Die Kosten des Konzils von Trient unter Paul III.: Münchener Theol. Zeitschrift 4 (1953) 126 f.

¹¹ Diepgen, Geschichte der Medizin I 262 sagt von Fracastoros Buch über die Infektionskrankheiten, das übrigens 1546, während der ersten Tagungsperiode des Konzils erschien, man brauche nur Contagio durch Bazillus zu ersetzen, um vieles von der modernen Bakteriologie vorweggenommen zu finden. Contarinis Auseinandersetzung mit Fracastoros astronomischer Schrift Homocentrica sive de stellis steht bei Contarini, Opera (Paris 1571) 238—252.

¹² F. Pellegrini, Fracastoro (Triest 1948), wo S. 184 die früheren medizinhistorischen Aufsätze des Verfassers über Fracastoro zusammengestellt sind. Pellegrinis neue Arbeit: Inediti di G. Fracastoro liegt mir im Umbruch vor, auf dessen Seitenzahlen ich mit Erlaubnis des Herausgebers verweise. Bei den Zitaten lasse ich die von Pellegrini konservierten Willkürlichkeiten der Handschrift im Interesse leichter Lesbarkeit beiseite.

II.

Die zwei hier in Betracht kommenden Stücke der neuen Quellensammlung sind dem Cod. CCLXXV-I der Kapitelsbibliothek Verona entnommen, der eigenhändige Niederschriften Fracastoros enthält. Das erste, längere (fol. 110r—118v = S. 139—179) ist ein lateinischer Dialog über die Praedestination, den der Herausgeber in die Jahre 1538/40 datiert; das zweite, kürzere, ein unvollendeter Kommentar zur Apokalypse, dessen Entstehung Pellegrini aus palaeographischen Gründen zwischen 1535 und 1540 ansetzt (fol. 73v—75r, 76r = S. 347—355). Ein drittes Stück, das heranzuziehen man versucht sein könnte, Fragmente einer Begrüßungsrede für Giberti beim Einzug in Verona im Jahre 1528, bezeugt zwar die hohe Schätzung der Theologie durch den Verfasser, ist aber für seine theologischen Anschauungen wenig ergiebig (fol. 44v—54r = S. 257—273)¹³. Auch die beiden erstgenannten Stücke sind unvollendet, entbehren der letzten Feile und bereiten außerdem der Interpretation deshalb Schwierigkeiten, weil der Text stellenweise schwer lesbar war und darum nicht ganz gesichert ist.

Wir beginnen mit dem zweiten der eben genannten Stücke. Der unvollendete Kommentar zur Apokalypse, der nur bis c. 16 reicht, hat ausgesprochen geschichtstheologischen Charakter. Die sieben Kirchen, an die Johannes c. 2 und 3 seine Briefe richtet, entsprechen der Kirche der Apostelzeit¹⁴. Die folgenden, damals noch zukünftigen Zeitalter der Kirche sind durch die vier Rosse c. 6 versinnbildet: das weiße Roß bezeichnet das Zeitalter der Martyrer, in dem die Kirche durch Glaube und Reinheit sich durchsetzte und triumphierte¹⁵; im roten Roß erscheint das Zeitalter der Lehrstreitigkeiten und Schismen zwischen Ost- und Westkirche, bei deren Ausbruch der Haß der Menschen mitwirkte¹⁶; das schwarze Roß versinnbildet das Dunkel der Unwissenheit, das sich dann über die seit

¹³ Nach Inediti 265 verlangt Fracastoro vom Bischof *Scientiam, quae in contemplatione versatur; sapientiam vero, quae in actione; sanctitatem, quae in virtutibus consistit, quae morales quaeve theologicae divinae vocantur*. Zur Theologie gehört nach 266 auch *omnis ea historia sive nova sive antiqua quae ad nostram attinet religionem*. Für die Geschichte der katholischen Reform ist wichtig, daß der Verzicht Pietro Carafas auf sein Erzbistum (vgl. Pastor IV 2, 600) offensichtlich auf Fracastoro großen Eindruck gemacht hat, Inediti 271.

¹⁴ Inediti 348: *Per septem autem ecclesias significat universum corpus christianorum et congregationem*. In der Zusammenfassung S. 347 heißt es: *Prima revelatio est status praesens ecclesiae, qui erat tempore Ioannis*.

¹⁵ Inediti 348: *Equus albus significat statum ecclesiae proximum futurum, qui erat futurus status victorum per fidem et augmentum ecclesiae et triumphum multi martyrum et aliorum, qui in prima illa et fervente ecclesia futuri erant*.

¹⁶ Ebda.: *Mox significat ecclesiam quasi deferentem a candore illo et conversam ad sanguinem et odia debere inter se discordias multas et scismata et bella gerere, quod secutum est per tot haereticas et diversas opiniones ecclesiae orientalis et occidentalis; significat autem haec per equum rubrum, qui color ab albo differt et in sanguinem vergit*.

Konstantin reich gewordene Kirche senkte¹⁷. Dieses dritte Zeitalter der Kirche ist noch nicht vorüber; denn die Epoche der Verfolgungen und des Todes, deren Sinnbild das fahle Roß ist, bricht erst an¹⁸. Die sieben Gemeindebriefe und die vier Rosse werden zusammen als fünf Offenbarungen gezählt. Mit der sechsten beginnen die endzeitlichen Ereignisse: die Vorzeichen des Letzten Gerichtes, das Öffnen des *Liber Praedestinationis*¹⁹, nach dem Auftreten des siebenten Engels das gebärende Weib, das auf Maria gedeutet wird²⁰, und schließlich das Erscheinen des Lammes auf dem Berge Sion mit der „neuen heiligen Kirche“ der Praedestinierten.

Man sieht: es handelt sich in diesem Fragment nicht um einen fortlaufenden Kommentar zur Apokalypse, sondern um eine geschichtstheologische Konstruktion. Fracastoro entpuppt sich als Anhänger der sogenannten Verfallstheorie, die seit dem Ausgang des Mittelalters die reformbedürftige kirchliche Gegenwart als Ergebnis eines fortschreitenden Verfalls der Kirche seit den Tagen der Apostel deutete und an Stelle der verhinderten Reform eine die Endzeit einleitende Verfolgung der Kirche erwartete. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Fracastoro hier keine originellen Gedanken wiedergibt, sondern von einer der vielen Spielarten der Verfallstheorie abhängt²¹.

Viel umfangreicher und für unsere Fragestellung interessanter ist der Dialog über Gnade, Freiheit und Praedestination, den wir an erster Stelle nannten. Er war auf drei Tage berechnet, von denen aber nur zwei ausgeführt sind. Es treten vier Personen auf: Charidemus, auch als „Gast“ bezeichnet, der die Verhandlung leitet; als Vertreter der beiden entgegengesetzten Anschauungen über die Praedestination Theages und Echekrates; der einfach als „Theologe“ bezeichnete vierte Gesprächspartner greift nur selten aktiv in das Gespräch ein.

Am ersten Tage (S. 139–158) disputiert man über das Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen und deren Handlungen im natürlichen Bereich.

¹⁷ Ebda.: *Tertio significat ecclesiam adhuc debere recedere magis a fide et puritate et candore, et involvi ignorantia et tenebris, et hoc fore causam divitias ecclesiae et luxus eius quod fuit a tempore Constantini usque ad praesens, ex quo ecclesia cepit haec imperia et dives facta est; debebat igitur abundare bonis temporalibus, carere autem spiritualibus, quae significavit per equum nigrum, qui color ignorantiam significat et tenebras.*

¹⁸ Inediti 349: *Mox significat ecclesiam debere pati flagella multa et persecutiones et neces, quod significat per eum, qui sedet in equo pallido, hoc est de colore mortis, qui erat mors ipsa, quod tempus nondum venit, venturum autem est, et forte cito.*

¹⁹ Inediti 351.

²⁰ Interessant die Auffassung der Assumptio, Inediti 353: *Duo assumpti fuere in coelum cum anima et corpore, Iesus et Maria mater eius, verum hoc interest [inter] illos, quod Christi corpus statim glorificatum fuit, Mariae autem non glorificabitur nisi in die iudicii cum reliquis.*

²¹ Vgl. Jedin, *Seripando* II 283 ff.; E. Seeberg, Gottfried Arnold (Meerane 1923) 285 ff.

Charidemos stellt das Problem (S. 143): *Utrum Deus immediate ut causa particularis concurrat an magis ut causa universalis et prior?* Auf Rat des Theologen werden beide Möglichkeiten ins Auge gefaßt und bis in ihre Konsequenzen entwickelt. Man einigt sich verhältnismäßig schnell darauf, daß Gott die Naturvorgänge nicht unmittelbar hervorruft, sondern mit Hilfe der Instrumentalursachen seine Ziele verwirklicht. Wie läßt sich aber mit der Kausalität Gottes die menschliche Freiheit vereinbaren, die am Beginn des Dialogs, ebenso wie die Tatsache der Schöpfung, von allen Teilnehmern als Voraussetzung angenommen worden ist? Charidemos unterscheidet drei Möglichkeiten: Zur Sünde wirkt Gott nur *per accidens* mit, dadurch, daß er dem Menschen die Freiheit schenkte; zur Tugend direkt und intentional; zu den indifferenten Handlungen lediglich als allgemeine Ursache jeden Geschehens. Da wirft der Theologe ein: Wird aber nicht alles Gute durch die Gnade Gottes bewirkt? Charidemos räumt ein, daß gewisse Tugenden, Glaube und Liebe, Bußgesinnung und heroische Tapferkeit nur durch sie erlangt werden. Die Frage laute, ob alles Gute gnadengewirkt sei. An diesem Punkte setzt die Kontroverse zwischen Theages und Echekrates ein. Läßt sich Gott, fragt Theages (S. 150), wenn er dem einen die Glorie schenkt, dem andern verweigert, durch das verschiedene Verhalten des einen und des anderen bestimmen? Seine Antwort: Gott sieht voraus, daß der eine gut handelt und sich Verdienste erwirbt, der andere nicht, und danach richtet sich sein Praedestinationsratschluß. Das Verdienst ist freilich auch für ihn nicht eine dem Lohn entsprechende Leistung, sondern bedingt durch die Freigebigkeit des Vergelters, der wie ein König handelt, von dessen Dienern zwar keiner der Mitherrschaft würdig ist, der sie aber denen gewährt, die eine bestimmte Bedingung erfüllt haben.

Ganz verkehrt! - ruft Echekrates aus. Es gibt in uns nichts, was Gott zu seinem Ratschluß bestimmen könnte. Vielmehr steht Gottes Wille am Anfang der Praedestination. Petrus wurde nicht erwählt, weil er gerecht war, sondern er ist gerecht, weil er erwählt war²². Es gibt kein Verdienst, weil das ewige Leben keiner menschlichen Leistung proportioniert ist. Auch so ist Gott nicht ungerecht gegen die Verworfenen, ihre Verwerfung offenbart vielmehr die Größe und Vollkommenheit seines Ratschlusses²³. Die Praedestinierten erhalten eine *gratia particularis*.

Begreiflicherweise ist Theages mit dieser „äußerst harten“ Praedestinationslehre des Echekrates höchst unzufrieden. Sie hebt nach seiner Ansicht die Freiheit des Menschen auf, die Möglichkeit einer natürlichen

²² Die Definition Inediti 154: *Praedestinatio igitur est spontanea et libera electio ab aeterno a Deo facta certorum ad gloriam; reprobatio vero libera et spontanea negatio ab aeterno a Deo facta quorundam ad gloriam.*

²³ Inediti ebda.: *Ad perfectionem universi et universalem iustitiam non faciebat omnes homines esse assumendos ad eam gloriam.*

Sittlichkeit und macht Gott ungerecht. Die Diskussion dieser Fragen ist dem zweiten Tag des Dialogs vorbehalten (S. 159—179). Mit Zustimmung des Theologen formuliert wiederum Charidemus die Fragen: Ist der freie Wille des Menschen gegenüber Gott nur Materie, d. h. also passiv, oder auch Agens? Wird seine Entscheidung nicht durch die körperliche Disposition, durch Umwelt und Erziehung, durch die einwirkenden Reizobjekte bestimmt, also durch Zufall und Schicksal? Wer unter Piraten aufwächst, hält den Raub, den seine Eltern und Vorfäter schon ausübten, für erlaubt. Wenn der Wille durch seine Objekte angezogen wird, wie das Eisen vom Magneten, ist es dann nicht lächerlich, von einem Verdienst zu reden?

In der Tat nimmt der Dialog am zweiten Tage eindeutig eine Wendung zugunsten des Echekrates, d. h. der strengen Paedestinationslehre. Die Einwände des Theages werden der Reihe nach entkräftet. Insbesondere wird ausgeführt, daß auch der Verworfene bei der Einzelhandlung seine Freiheit nicht verliert, andererseits der Praedestinierte die Gnade in sehr verschiedenen Formen und Abstufungen erhält²⁴. Seit dem Sündenfall wird der Wille vom Hang zum Bösen nur frei durch die Gnade, auf der die „evangelischen Tugenden“, der Glaube und die Hingabe an Gott beruhen²⁵. „Bürgerliche Tugenden“ (*v. naturales seu civiles*) sind auch ohne Gnade möglich. Echekrates verstärkt diese Argumente des Charidemus durch einen Gedanken, den er „von heiligen Männern“ gehört haben will: das Nichtwählen des Bösen durch den Verworfenen sei reine Negation, nicht etwas positiv Gutes; ihre Freiheit bestehe also nur darin, das Böse zu wollen oder nicht zu wollen; Gutes zu wollen, verleihe Gott allein (S. 173). Diese Auffassung, bemerkt Echekrates, erscheine ihm aber zu hart; er halte daran fest, daß der Nichterwählte die Freiheit zum Guten wie zum Bösen behalte; zur Bewahrung der Freiheit sei freilich die Gnade notwendig. Dem Verworfenen, der natürliche Tugenden besessen habe, geschehe insofern kein Unrecht, weil er nur den Schmerz der Trennung von Gott, aber keine positive Strafe für die Sünde erleide²⁶. Die Frage des Charidemus, ob das Wirken der Gnade im Praedestinierten noch Raum für eine Mitwirkung des menschlichen Willens lasse, beantwortet Echekrates verneinend: *Nihil nos coagere dicendi sumus, sed totam actionem Dei esse* (S. 177). Das Ergebnis des zweiten Disputationstages faßt Chari-

²⁴ Inediti 167; übrigens erhalten auch Verworfene zuweilen *pro tempore* die Gnade *propter bonum universi*.

²⁵ Inediti 169 f.

²⁶ Inediti 174: *Aliud enim est non eligi et aliud condemnari; hoc peccatum sequitur et iustitiam Dei respicit, illud simplicem eius voluntatem, quapropter et duplex pena in non electis invenitur; una est dolor afflictioque, quae sequitur ad carentiam gratiae, quam Deus non dat nisi per accidens; ... quod vero ad alium sequatur dolor et pena, accidit quidem, quia de causa non est iniustus Deus; altera vero pena est, quae peccanti debetur ex iustitia.*

demus in die Erklärung: *Cuncta videntur mihi bene peracta ac sententiam meam in tuas partes* [d. h. des Echekrates] *cecidisse, si placet huic Theagi* (S. 178). Da sich aber Theages nicht zufrieden gibt und über die Frage der Aktivität des Willens weiter disputieren möchte, wird ein dritter Disputationstag angesetzt, der aber nicht mehr ausgeführt ist. Pellegrini nimmt an, daß Gedanken dieses dritten Teiles in Fracastoros Dialog *De anima* übergegangen sind, allerdings mit den Modifikationen, die durch die inzwischen erfolgten Definitionen des Konzils von Trient bedingt waren.

Es erhebt sich die Frage: Wo fügt sich dieser Dialog in die theologische Diskussion des 16. Jahrhunderts ein?

Die Antwort ist leicht. Wir können mit Sicherheit die Veranlassung und die Zusammenhänge rekonstruieren, aus denen dieser theologische Versuch Fracastoros hervorgegangen ist. Seit langem war ein Traktat Contarinis über die Praedestination bekannt, den Dittrich und auch noch Hünemann in das Jahr 1542 datierten, dessen Abfassung Anfang Januar 1538 bereits durch Rückert erkannt wurde²⁷. Ein Handschriftenfund in der Nationalbibliothek Neapel ermöglichte bald darauf, den Traktat als Bestandteil einer lebhaften, sich durch die Jahre 1537/39 hinziehenden Kontroverse zwischen italienischen Theologen und Laien zu bestimmen, deren Ausgangspunkt — für diese Jahre sehr bezeichnend — die Fastenpredigten des Augustinereremiten Augustinus Musaeus von Treviso waren²⁸. Dieser hatte während der Fasten des Jahres 1537 in Siena auf der Kanzel die strenge Praedestinationslehre des heiligen Augustinus vorgetragen und dadurch den Widerspruch eines anderen Fastenpredigers, des Kapuziners Giovanni da Fano, hervorgerufen. Die mit der Untersuchung des Falles beauftragten Kardinäle Aleander und Badia begnügten sich damit, ihm die Richtigstellung mißverständlicher Sätze aufzuerlegen. Da aber der Streit die beiderseitigen Zuhörer ergriffen und in der Stadt große Erregung hervorgerufen hatte, wandte sich Lattanzio Tolomei, zeitweise sienesischer Gesandter in Rom und Freund Michelangelos und Vittoria Colonnas, an Contarini mit der Bitte um eine Stellungnahme zu den Streitfragen. Das Ergebnis ist der erwähnte Traktat *De praedestinatione*, der also für die Unterrichtung eines Laien bestimmt ist. Da er sich aber entschieden gegen den strengen Augustinismus aussprach, erhoben Mitglieder des Kreises um Bischof Giberti von Verona, der Kanonikus Tullio Crispoldi und der Regularkanoniker Don Timoteo, Widerspruch, den Contarini in zwei ausführlichen Briefen vergeblich zu beseitigen versuchte; ein dritter Brief (vom 18. Januar 1539) war an den Dichter Marc-

²⁷ Contarini, Opera (Paris 1571) 604–622; Corp. Cath. VII 44–67; H. Rückert, Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis (Bonn 1926) 54.

²⁸ H. Jedin, Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum: Röm. Quartalschrift 35 (1927) 351–368; über Giovanni da Fano vgl. Lauchert, Die ital. literar. Gegner Luthers 328 ff.

antonio Flaminio gerichtet, der 1538 in Verona gewesen war und sich dort die Ansicht der beiden Theologen zu eigen gemacht hatte²⁹. Alle drei verteidigten gegen Contarini den strengen Augustinismus. Da bat Flaminio, der seit Beginn des Jahres 1539 sich in Caserta bei Neapel aufhielt, den als Theologen und Augustinuskennner hochgeschätzten Seripando, den späteren Kardinal und Konzilslegaten, um sein Urteil. Aber auch Seripando verweigerte in zwei langen Briefen vom 3. und 31. Juli 1539 die Anerkennung des strengen Praedestinationismus, behauptete jedoch, seine Ansicht widerspreche nicht den Gedankengängen des heiligen Augustinus in seiner antipelagianischen Periode³⁰. Nachdem der Gedankenaustausch mehrere Jahre durch eine Visitationsreise des inzwischen zum General der Augustinereremiten gewählten Seripando unterbrochen worden war, begründete dieser seinen Standpunkt genauer in einem umfangreichen Traktate, der wiederum an den Empfänger des Contarini-Traktates, Lattanzio Tolomei, gerichtet war³¹.

Hiernach bedarf es keines Beweises mehr, daß der Dialog Fracastoros durch diese, in Siena begonnene und in Verona und Rom weitergeführte Kontroverse über die Praedestination veranlaßt ist. Fracastoro, der in seiner berühmten Villa degli Incaffi bei Verona wohnte, teilte die Ansichten seiner Veroneser Freunde. Wenn er im Dialog den Theages unterliegen, den Praedestinatianer Echekrates siegen läßt, so stellt er sich auf die Seite der Veroneser gegen Contarini und Seripando. Es wäre aber verfehlt, die im Dialog auftretenden Personen mit den Teilnehmern an der literarischen Kontroverse identifizieren zu wollen. Seripando hat sich zwar Pfingsten 1538 zum Generalkapitel in Verona eingefunden, es wäre aber ebenso willkürlich, in ihm den „Gast“ Charidemus zu sehen wie in Flaminio, der ebenfalls in jener Zeit in Verona zu Gaste war. Umgekehrt ist der Standpunkt des Theages keineswegs mit dem Contarinis identisch. Direkte lutherische oder calvinistische Einwirkungen sind in dem Dialog nicht feststellbar, wenn es auch zutage liegt, daß die Lehre von der Passivität des Willens und die Leugnung des Verdienstes sich Luthers Standpunkt nähert.

²⁹ Contarinis Brief an Crispoldi, der in die Mitte des Jahres 1538 zu datieren ist, steht schon bei F. Ditttrich, Gasparo Contarini 866–871; der an Timoteo und Crispoldi gemeinsame, etwas später anzusetzende Brief Contarinis und der an Flaminio vom 19. Januar 1539 sind von mir dem Anm. 28 genannten Artikel beigegeben (S. 365–368).

³⁰ Seripandos Briefe vom 3. und 31. Juli 1539 an Flaminio sind gedruckt in meinem Seripando II 474–488; zum Inhalt ebda. I 101 f., 113 ff.

³¹ Conc. Trid. XII 824–849; Tolomei tritt im dritten Dialog Michelangelos über die Malerei auf, Francisco d'Olanda, Dialoghi Michelangioleschi, hrsg. von A. M. Bessone Aurelj (Roma 1939) 119 ff.

³² Seripando II 482.

III.

Wir versuchen, aus der Darlegung der theologischen Ansichten Fracastoros Einsichten in den Charakter dieser Laientheologie zu gewinnen. Das geschichtstheologische Interesse, das durch das Fragment über die Apokalypse bezeugt wird, verbindet Fracastoro mit seinem 200 Jahre früheren Standesgenossen Arnald von Villanova. Wie bei den meisten Anhängern der Verfallstheorie, dürfte das letzte Motiv der beiden die Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand der Kirche und der Wunsch nach einer inneren Erneuerung zu suchen sein, die man aber nicht mehr, wie im Zeitalter des Konziliarismus, von einem verfassungsrechtlichen Umbau, ja überhaupt nicht von den Menschen, sondern von einem Eingreifen Gottes erwartete. An dieser Stelle scheiden sich die Wege Fracastoros und Contarinis, dessen Bischofsspiegel einen praktisch gangbaren Weg für die Selbstreform der Kirche aufgezeigt hatte, nämlich die Wiederherstellung des apostolischen Geistes im Episkopat. Die katholische Reform ist diesen zweiten Weg gegangen, ohne im übrigen auf das Mittel der Reformgesetzgebung zu verzichten: der neue apostolische Geist und die Trienter Reformcanones haben sich gegenseitig ergänzt und durchdrungen. Man soll sich aber davor hüten, einen Gegensatz zwischen der geschichtstheologischen Betrachtung der kirchlichen Gegenwart und den praktischen Wegbereitern der kirchlichen Erneuerung zu konstruieren. Seripando hat sich 1535 in der Skizze *Ecclesia peregrina* ebenfalls zur Verfallstheorie bekannt und ist in den folgenden Jahren dennoch der Erneuerer seines Ordens geworden. Giberti, zu dessen Freundeskreis Fracastoro gehörte, hat den Trienter Konzilsvätern als Modell eines Reformbischofs vorgeschwebt, und umgekehrt hat ein so einflußreicher Mitträger der Trienter Reform wie der Konzilslegat Pole noch 1549 in seinem berühmten Brief an Francisco de Navarra die endgültige Reform der Kirche von einem durch Gott gewirkten Auferstehungswunder erwartet. Die Bahnbrecher der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts waren sich eben nicht bewußt, daß die Erneuerung der Kirche bereits begonnen hatte und in vollem Gange war, daß sie selbst die Werkzeuge der göttlichen Vorsehung waren. Fracastoros Geschichtstheologie steht deshalb nicht außerhalb der Gedankenwelt seines Zeitalters.

Erst recht gilt dieses Urteil von dem Dialog über die Praedestination. Seit der berühmten Kontroverse zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit war das Problem der Allwirksamkeit der Gnade und des freien Willens, das Problem des Bösen und der Praedestination nicht mehr zur Ruhe gekommen, und es ist nur zu leicht erklärlich, daß auch Laien von ihm ergriffen wurden. Bezeichnenderweise waren es Predigten, die in Italien jene Kontroverse über Gnade, Freiheit und Praedestination ausgelöst hatten. Die philosophisch und religiös interessierten Laien Lattanzio Tolomei, Flaminio und Fracastoro bitten ihre theo-

logischen Freunde um Auskunft, verzichteten aber nicht auf eigenes Urteil. Aber man spürt in dem Dialog auf Schritt und Tritt, daß dem Verfasser die strenge theologische Schulung abgeht: die Definition der Gnade, die Charidemus gleich zu Beginn gibt (S. 140), läßt, wie der ganze Dialog, einen klaren Begriff vom Übernatürlichen vermissen. Theages ist Pelagianer, der Sieger im Disput, Echekrates leugnet die Mitwirkung des freien Willens beim guten Werk und folgerichtig die Möglichkeit des Verdienstes. Der theologische Standpunkt, den Fracastoro einnimmt, läßt sich mit dem ein Lustrum später in Trient entstandenen Rechtfertigungsdekret nicht vereinbaren. Man wird ihm deswegen ebensowenig einen Vorwurf machen können, wie Contarini wegen seiner Regensburger Rechtfertigungsformel, um so besser aber begreifen, daß das Rechtfertigungsdekret eine dringende Notwendigkeit war. Nicht durch Theologen, sondern durch das kirchliche Lehramt mußte die Klarstellung der seit langem umstrittenen Fragen der Gnadenlehre kommen. Freilich war Seripando durchaus im Recht, wenn er angesichts der Dispute über die Praedestination am 31. Juli 1539 an Flaminio schrieb: Die Praedestination bleibt ein Geheimnis, verborgen in der Tiefe der Weisheit Gottes. Die Heilige Schrift spricht selten von ihr, um so mehr von den Wegen zum Heil, die wir einschlagen müssen. Der Disput über die Praedestination ist entstanden durch Menschen, die das Nächstliegende zu wissen verschmähten, aber den Lauf der Sterne erforschen wollten³². Das Urteil ist hart, trifft aber nicht einseitig die Laientheologie.

Es spricht für die kluge Selbstbescheidung Fracastoros, daß er als Konzilsarzt keinen Versuch unternommen hat, sich an den theologischen Diskussionen auf dem Konzil von Trient zu beteiligen. Wir hören von ihm wohl, daß er seines Amtes waltete und z. B. den von Nierensteinen geplagten Konzilslegaten Cervini ärztlich beriet, daß er auch in der alpinen Umgebung von Trient botanische und mineralogische Studien trieb, aber nichts von einer Teilnahme an theologischen Debatten, geschweige denn an den offiziellen Konzilsberatungen³³. Vielleicht schwebte ihm das warnende Beispiel des Grafen Lodovico Nogarola vor, der seinen Ehrgeiz, vor dem Konzil als Redner aufzutreten, dank der Protektion des Kardinals Madruzzo zwar durch eine Predigt vor dem Konzil in der Trienter Kathedrale am 26. Dezember 1545 befriedigte, aber sich dabei keine Lorbeeren holte. Als er dann im Februar 1546 während der Debatte über die Glaubensquellen den Legaten eine Schrift über die apostolischen Traditionen überreichte, um das Konzil zu einer Aufzählung angeblich apostolischer Traditionen zu bestimmen, hatte er wiederum kein Glück, denn das Konzil begnügte sich, in richtiger Erkenntnis des damaligen Standes

³² Conc. Trid. I 545; X 504. Außer Fracastoro wurde wiederholt der Paduaner Mediziner Fregimeliga konsultiert (z. B. X 655), aber beide hielten sich nicht ununterbrochen in Trient auf.

der kirchengeschichtlichen Forschung, mit der Aufstellung des Prinzips ohne Anführung von Beispielen. Nogarola hatte vorgeschlagen, Traditionen wie das Kreuzzeichen und die Gebetsostung im Dekret namhaft zu machen³⁴! Es spricht für die wissenschaftliche Bildung wie für den Charakter Fracastoros, daß er, der vielbewunderte *Homo universalis* der Renaissance, die Grenzen seines theologischen Wissens und seiner theologischen Urteilskraft erkannt hat.

³⁴ Die Episode Nogarolis habe ich unter Heranziehung der älteren Arbeit von August v. Druffel (Sitzungsberichte d. Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1875/II, München 1875, 426—456) behandelt in dem Aufsatz: *Un laico al Concilio di Trento, il Conte Lodovico Nogarola*, erschienen in der Jubiläumszeitschrift *Il Concilio di Trento* 1 (1942) 25—33.

Der selige Franz Joseph Pey (1759—1792)

Ein aus dem Trierer Priesterseminar hervorgegangener Märtyrer
der Französischen Revolution

Von Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

IV. Die Pariser Seelsorgejahre*

Die erste Aufgabe, die der Pariser Erzbischof Leclerc de Juigné dem aus Trier heimgekehrten Neupriester Franz Joseph Pey anvertraute, lag in dem Bereich, den wir heute als den der Studentenseelsorge bezeichnen. Unter dem 28. 10. 1784 — also acht Wochen nach der Rückkehr — erteilt er Pey Beichtjurisdiktion in *sodalitio St. Barbarae Parisiis*⁸⁰. Es handelt sich um das *Collège St. Barbe* in der *Rue devant St. Symphorien*, eines der angesehensten Kollegien der Pariser Universität, das Ignatius von Loyola und Franz Xaver zu seinen ehemaligen Schülern zählte⁸¹, und das nach der Revolution in ein (bis heute fortbestehendes) Staatsgymnasium⁸² umgewandelt wurde. Das unter den Pariser Papieren erhaltene Cura-Instrument mit seinen Verlängerungsvermerken aus den Jahren 1785, 1786 und 1787 zeigt, daß Pey dieses Amt des Studentenbeichtvaters in St. Barbe durch die ersten vier Pariser Jahre innegehabt hat; im Sommer 1788 sollte ihm — wie wir sehen werden — eine neue Seelsorgeaufgabe zugewiesen werden.

Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß diese Tätigkeit Pey voll ausgefüllt hätte. Die erhaltenen Urkunden zeigen, worin seine Hauptbetätigung in diesen ersten Pariser Jahren bestand. Er hat durch zwei Jahre hindurch seine Studien an der Sorbonne fortgesetzt. Am 11. 10. 1785 hat er an der Artistenfakultät den Grad eines *Magister artium* erworben⁸³; im Studienjahr 1784/85 hat er Vorlesungen über die vier

* Siehe die Kapitel I—III TThZ 63 (1954), 355—370. Wo ohne nähere Kennzeichnung auf Anmerkungen zurückverwiesen wird, sind immer die Anmerkungen dieser drei ersten Kapitel gemeint. Die Sigle „Dollieule“ bezeichnet die Monographie Fr. Dollieule, *François Joseph Pey, Martyr pour la foi*, Toulon 1927 (vgl. o. Anm. 7); die Sigle „T 318“ das unter dieser Aktennummer im Nationalarchiv in Paris aufbewahrte Urkundenfaszikel über Fr. J. Pey; die in Klammern beigefügten Nummern sind die der ersten Numerierung; vgl. dazu u. Anm. 103.

⁸⁰ T 318 (18). Auffällig ist, daß Pey hier schon als Magister bezeichnet wird, obwohl er den Magistergrad erst 1785 erworben hat.

⁸¹ Vgl. H. Boehmer, Ignatius von Loyola, hrsg. v. H. Leube, Stuttgart 1951, 102—111.

⁸² Einer der berühmtesten Schüler des Staatsgymnasiums St. Barbe ist Charles Péguy.

⁸³ T 318 (20).

Evangelien⁸⁴, im nachfolgenden Studienjahr 1785/6 über die Apostelgeschichte⁸⁵ gehört. Durch beide Studienjahre hindurch hat er sich unter der Leitung des Professors Jean-René Asseline (der bald als letzter Bischof von Boulogne ein Führer des französischen Episkopats im Kampf gegen die Revolution werden sollte⁸⁶) dem Studium der hebräischen Sprache gewidmet⁸⁷. Unter dem 16. 1. 1787 bestätigt die Pariser Artistenfakultät (deren Dekan zugleich nach mittelalterlichem Brauch Rektor der Universität ist) ihrem Magister Franz Joseph Pey, daß er *per quinquennium academicum*, nämlich in den Jahren 1776—1779 (also vor der Trierer Zeit) und dann wieder 1784—1786 an der Pariser Universität philosophisch-theologischen Studien obgelegen habe⁸⁸.

Man ist auf den ersten Blick geneigt, dieses auffällige Weiterstudium bei einem Kaplan, der die für damalige Begriffe unerhörte Zahl von vierzehn akademischen Semestern hinter sich hat, als eine steckengebliebene Bemühung auf dem Wege zum theologischen Doktorat zu deuten. In Wirklichkeit liegen die Dinge anders. Unter den Pariser Dokumenten befindet sich eine bedeutsame, von Dollieule nicht beachtete⁸⁹ notarielle Urkunde vom 10. 3. 1787⁹⁰, die uns den Schlüssel für diese Lebensspanne unseres Seligen gibt. Es handelt sich um eine Exspektanzurkunde, die dem Magister Franz Joseph Pey Anwartschaft auf freiverdende Benefizien im Metropolitankapitel von Paris verbrieft, und zwar auf solche, die einen akademischen Grad voraussetzen. Als Unterlagen werden neben dem Tonsurzeugnis (der Benefiziat mußte ja zum mindesten Kleriker sein) drei weitere Zeugnisse genannt: das oben genannte über das *quinquennium academicum*, das über den Erwerb des *Magister artium* und eine — gleichfalls unter den Pariser Papieren erhaltene — *nominatio* durch den Rektor der Universität⁹¹. Wenn wir die

⁸⁴ T 318 (8): Zeugnis des Professors Tinthein vom 26. 11. 1785.

⁸⁵ T 318 (10): Zeugnis des gleichen Professors vom 10. 12. 1786: ... *lectiones meas theologicas de dissertationibus criticis in librum actuum apostolorum*...

⁸⁶ Vgl. F. Lejeune: *Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl.* IV (1930) 1092—5; M. Prévost: *Dict. de Biogr. Fr.* III (1939) 1297—99. Er hat sich lange als Emigrant in Hildesheim aufgehalten, von wo er die Konversion Fr. Leopold Graf zu Stolbergs beeinflusst hat (vgl. J. Janssen, *Fr. Leopold Graf zu Stolberg I* (Freiburg 1877) 422) und ist 1813 71jährig in England gestorben.

⁸⁷ T 318 (7. 9): Zeugnisse vom 29. 10. 1785 und vom 14. 12. 1786, die beide die charakteristische Unterschrift Asselines tragen.

⁸⁸ T 318 (16). Es handelt sich um einen Vordruck, in den lediglich der Name und die Studienzeiten handschriftlich eingetragen sind. Der Name des unterzeichneten Rektors ist Daragon.

⁸⁹ Ihre Entzifferung bietet außerordentliche Schwierigkeiten. Für freundlich gewährte Hilfe bei ihrer Überwindung bin ich besonders dem o. Anm. 7 genannten P. Pierre-Marie Gy OP zu Dank verpflichtet.

⁹⁰ T 318 (29). Der Akt ist gemacht *en présence des conseillers du roi notaires du Chatelet de Paris soussignés*.

⁹¹ T 318 (12). Es handelt sich um den Vordruck einer Empfehlung für frei-

aus anderer Quelle⁹² bekannte Tatsache hinzunehmen, daß Kanonikus Pey in diesen Jahren sein Kanonikat an seinen Neffen Franz Joseph abtreten wollte (ein Vorgang, der auf dem Wege über eine notariell verbriefte Exspektanz am sichersten abzuwickeln war), so wird klar, von wem und in welcher Richtung diese ersten Pariser Jahre unseres Seligen dirigiert waren.

Sosehr die Auswahl der Fächer von der schon in Trier zu beobachtenden Neigung Peys zu den biblischen Wissenschaften bestimmt gewesen sein mag, so dürfte die Initiative zum Weiterstudium als solchem von Kanonikus Pey ausgegangen sein, bei dem Franz Joseph in diesen Jahren auch gewohnt zu haben scheint⁹³. Wenn er einmal sein Nachfolger im Kanonikat werden sollte, so konnte oder sollte er sich dafür nicht auf seine zehn Trierer theologischen Semester berufen; er sollte von der Pariser Universität nach zehensemestrigem Studium an ihr und als ihr Magister dem Erzbischof und Metropolitankapitel präsentiert werden können. An diesem *quinquennium* fehlten noch zwei Jahre; sie mußten also — wohl oder übel — nachgeholt werden.

Franz Joseph Pey hat sich bis zu diesem 10. 3. 1787 offenbar geduldig dirigieren lassen. Aber bis zum Ziele, das für den Onkel mit der Exspektanzurkunde dieses Tages so gut wie erreicht scheinen mußte, ist er nicht mitgegangen. Er hat — aus inneren Gründen, die helles Licht auf seinen Charakter werfen — das angebotene Kanonikat abgelehnt, weil er kein höheres Ziel kenne, als schlichter Landpfarrer zu werden. Wir wissen von diesem Vorgang durch einen Zeitgenossen, den bekannten Pariser Taubstummenseelsorger Ambroise Sicard⁹⁴, der Fr. J. Pey persönlich gekannt hat und im August 1792 sein Haftgefährte im Gefangenendepot der Pariser Mairie war. Er ist durch den Hinweis eines der Revolutionäre auf seine philanthropische Tätigkeit dem Gemetzel entkommen und hat 1796 einen Bericht über seine Erlebnisse in jenen kritischen Tagen veröffentlicht⁹⁵. In ihm steht ein Passus über Fr. J. Pey, der folgenden Wortlaut hat:

werdende Benefizien, an/ dessen Kopf handschriftlich die Adressierung an Erzbischof und Metropolitankapitel von Paris eingetragen ist. Sowohl die vier vorgelegten Urkunden wie die Exspektanzurkunde selbst tragen einen vom 30. 3. 1787 datierten Vermerk: *Insinué au Greffe des Insinuations Ecclésiastiques du Diocèse de Paris*; vgl. o. Kap. III zur Tonsur-Urkunde.

⁹² Vgl. u. Anm. 96.

⁹³ Die o. Anm. 90 zitierte Exspektanzurkunde gibt als Wohnung an *Cloître Notre Dame, paroisse St. Denis et St. Jean Baptiste*; von Kanonikus Pey wissen wir, daß er im ersten Stock des Hauses *Cloître Notre Dame Nr. 26* gewohnt hat; vgl. Dollieule 24.

⁹⁴ Zu seinem Lebenslauf (1742—1822) vgl. H. F.: *Nouvelle Biographie Générale* 43 (1864) 943—945.

⁹⁵ Er erschien im 1. Bande der von ihm gemeinsam mit dem späteren Metzger Bischof G. J. A. J. Jauffret hrsg. *Annales religieuses, politiques et litté-*

Le jeune abbé Pey, vicaire de St. Landry, fut encore une des innocentes victimes immolées à l'Abbaye; on peut le faire connaître sous le rapport d'un vrai sage. Il avait refusé un canonicat de Notre Dame qu'un oncle voulait lui résigner et que sur son refus il résigna à l'un de ses frères. La possession d'une petite cure de campagne, où il put faire le bonheur des bons villageois, en les instruisant des vérités saintes et en leur apprenant à être heureux dans la vertu, était le dernier terme de ses vœux ici-bas, mais il n'osait encore s'en croire digne⁹⁶.

Sicards Bemerkung über die Lösung, die der durch diese Ablehnung gewiß enttäuschte Onkel fand, bestätigt sich durch erhaltene Dokumente⁹⁷. Kapitelsurkunden von Paris besagen, daß Kanonikus Pey tatsächlich Franz Josephs um acht Jahre jüngerem Bruder Jean Louis das Kanonikat übertragen ließ; bei seiner Installation am 26. 10. 1789 mußte der 22jährige⁹⁸ in den unteren Stallien von Notre Dame Platz nehmen, weil er erst Subdiakon⁹⁹ war. Später hat er den Onkel, der Ehrenkanonikus des Kapitels blieb, auf den Wegen der Verbannung¹⁰⁰ begleitet, während der Bruder in Paris zurückblieb und den Tod fand.

raires. Vgl. in dem u. Anm. 125 zitierten Werk von Caron S. XXVII f. Caron hält zwar Sicards Bericht nicht für besonders zuverlässig; aber in unserem Falle besteht kein Grund, die Aussage anzuzweifeln, zumal sie (s. o. im Text) durch urkundlichen Befund bestätigt wird.

⁹⁶ A. Sicard, *Supplément à ce que l'on a raconté des massacres de l'Abbaye: Annales religieuses, politiques et littéraires* I (an IV = 1796) 238. Vgl. Dolleule 18, wo der Anfang unseres Zitates resumiert, der Rest gleichfalls im Wortlaut gebracht wird.

⁹⁷ Vgl. Dolleule 19.

⁹⁸ Nach Ausweis des o. Anm. 17 erwähnten Stammbaumes ist er am 20. 2. 1767 geboren.

⁹⁹ Im Gegensatz zu seinem älteren Bruder (vgl. o. Kap. III) konnte er ohne weiteres Kleriker des Heimatbistums Toulon werden, an dessen Spitze seit 1786 ein neuer Bischof stand, vgl. o. Kap. I.

¹⁰⁰ Vgl. o. Kap. I. Zu den Verbannungsjahren des Kanonikus Pey (1792—97) ist zu dem o. Kap. III und Anm. 26, 26a und 27 Gesagten nachzutragen, daß er in ihnen noch eine kirchengeschichtlich nicht unbedeutende, besondere Mission erfüllt hat. Er wurde zum wichtigsten Betreuer und Berater einer in der Emigration entstehenden Kongregation vom heiligen Herzen Jesu und ihres heiligmäßigen Begründers P. Leonor Franz von Tournely (1767—1797); die Neugründung hatte den ausdrücklichen Sinn, Platzhalter für die aufgelöste Gesellschaft Jesu zu sein und hat diese Mission tatsächlich erfüllt; vgl. L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn 1934, 1763 f. Zu Pey's Rolle vgl. F. Speil, P. Leonor Franz von Tournely und die Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu, Breslau 1874, 91 f., 102 f., 107 (zeitweiliger Aufenthalt in Venlo), 113. 126. 169. 269. Die Beziehung zu Trier spielt bei den Bemühungen Pey's um Tournely's Gründung insofern eine Rolle, als er den mit seinen beiden ersten Gefährten vor den anrückenden Franzosen aus Venlo Fliehenden Empfehlungsbriefe an Joseph Ludwig Beck (vgl. o. Anm. 40 f.) mitgab, der in-

Noch während der Studienjahre und neben der Tätigkeit als Beichtvater in St. Barbe muß Fr. J. Pey begonnen haben, in der altangesehenen Pfarrkirche St. Landry Dienst zu tun, die unweit von Notre Dame auf der *Ile de la Cité* lag und einem heiligen Pariser Bischof dieses Namens aus dem 7. Jh. geweiht war. Laut den unter seinen Akten erhaltenen Quittungen über kirchliche Steuerzahlungen hat er schon 1787 dort das Amt eines *diacre d'office* ausgeübt¹⁰¹. Im folgenden Jahr ist er dann unter Aufgabe seiner Stellung im *Collège St. Barbe* laut Cura-Instrument vom 15. 7. 1788¹⁰² Vikar an dieser Pfarrkirche geworden. Eine Reihe von erhaltenen Quittungen aus den Jahren dieser Kaplanstätigkeit bezeugen uns, daß er als Vikar das Amt eines *sacristain* und *trésorier* der Pfarrkirche wahrzunehmen hatte¹⁰³. So läßt er sich unter dem 22. 8. 1789 den Betrag von 30 livres quittieren, für die er 16 rote und blaue (Meßdiener-) Cingula angeschafft hat¹⁰⁴. Daß der eben dreißigjährige Vikar sich unter seinen Mitbrüdern ein gewisses Ansehen zu verschaffen wußte, zeigt die Tatsache, daß er bei der Einberufung der Generalstände im Jahre 1789 Mitglied der Wählerversammlung des Pariser Klerus wurde¹⁰⁵, eines Gremiums, in dem zwar sämtliche Pfarrer, die Hilfsgeistlichen aber nur im Verhältnis 20:1 Sitz und Stimme hatten¹⁰⁶. Er konnte nicht ahnen,

zwischen als Domherr und Offizial seines Trierer Herrn in dessen zweiter Bischofsstadt Augsburg fungierte (126) und sich der Flüchtlinge tatsächlich energisch annahm. Die Behauptung Speils, Kanonikus J. Pey habe selbst dem Jesuitenorden bis zu seiner Auflösung angehört (91), kann zum mindesten in dieser Form nicht zutreffen; denn wenn die Auflösung in Frankreich auch schon 1764 erfolgte, so ist Kanonikus Pey doch mit Sicherheit schon vor 1759, dem Todesjahr Bischof Joly de Chouins, Generalvikar und Offizial von Toulon gewesen; vgl. o. Kap. I und Anm. 20. Im übrigen hat sich bei einer (durch P. Peter Nöber SJ. vom Bibelinstitut freundlich durchgeführten) Nachprüfung der zeitgenössischen Listen im Generalarchiv der Gesellschaft Jesu in Rom ergeben, daß der Name *Jean Pey* in ihnen nicht vorkommt.

¹⁰¹ Vgl. die Quittungen vom 22. 5. und 26. 6. 1787: T 318 (23. 25).

¹⁰² T 318 (9).

¹⁰³ So etwa eine Steuerquittung vom 17. 10. 1788: T 318 (24), die ihn als *Sacristain* oder eine Quittung vom 13. 6. 1790 über bezahlten Kirchenschmuck für Fronleichnam und Patrozinium: T 318 (10/8), die ihn als *Trésorier* bezeichnet. Hier begegnet zum ersten Mal eine Urkunde, die statt des stereotypen *Sept* (vgl. o. Anm. 6) ein *huit* trägt; ein Zeichen, daß es sich entgegen der o. Anm. 6 ausgesprochenen Vermutung bei *Sept* nicht um eine Abkürzung für *Septembre*, sondern um eine zweite Zahl handelt. Nur wo diese Zahl nicht 7 sondern 8 ist, wird das im weiteren Verlauf der Anmerkungen jedesmal angezeigt. Es sei noch darauf hingewiesen, daß sich in der Bibliothek des Priesterseminars in Trier ein Band befindet, in dem sämtliche Urkunden des Anm. 6 erwähnten Mikrofilm in DIN-A-4-Abzügen vorliegen.

¹⁰⁴ T 318 (9/8).

¹⁰⁵ Die Tatsache ist Dollieule unbekannt, wird aber von dem als sehr zuverlässig geltenden J. Grente berichtet: *Les martyrs de Septembre 1792 à Paris*, Paris 1919, 215.

¹⁰⁶ Vgl. das u. Anm. 125 zitierte Werk von Leflon, S. 39.

welch ein früher und grausamer Tod ihm aus der Saat aufgehen sollte, die er hier ahnungslos mitsäen half.

Wenn die am 24. 8. 1790 Gesetz gewordene Zivilkonstitution des Klerus ihn zunächst auch nicht vor die Gewissensfrage des Verfassungseides stellte¹⁰⁷, so machte sie doch seiner Seelsorgetätigkeit in St. Landry ein vorschnelles Ende. In Ausführung einer schon länger geplanten Maßnahme lösten die Revolutionsautoritäten die Pfarrei St. Landry auf und schlugen ihr Territorium zur Pfarrei der Kathedrale von Notre Dame, die von jetzt an die ganze *Ile de la Cité* umfassen sollte¹⁰⁸. Am 20. 1. 1791 legte die *Administration des Biens nationaux-ecclésiastiques du Département de Paris* Siegel an das Gotteshaus¹⁰⁹ und bestellte zu ihrem Bewahrer den *ci-devant sacristain, trésorier de la dite église, Mr. Fr. J. Pey*, der noch im zugehörigen Pfarrhaus wohnte. Unter den Pariser Dokumenten befindet sich die Urkunde, die ihm bei der Siegelprüfung unter dem 4. 5. 1791 Entlastung erteilt¹¹⁰. Die Einrichtungsgegenstände kamen zum Teil in die neue Pfarrkirche St. Ambroise¹¹¹, zum Teil in die nicht weit entfernte Pfarrkirche St. Jean-en-Grève¹¹². Unter dem 18. 6. 1791 muß der ehemalige Sakristan der aufgelösten Pfarrkirche beim *Bureau des Liquidations des biens nationaux-ecclésiastiques de la municipalité de Paris* sein im Vorjahre letztmals verlängertes Cura-Instrument vorlegen und erhält einen staatlichen Sichtvermerk¹¹³; am 21. 4. 1792 wird das Kirchengebäude verkauft¹¹⁴.

Es ist verwunderlich, daß die Revolutionsautoritäten den ihnen gewiß nicht gewogenen Vikar Pey zum Siegelbewahrer einsetzen, und nicht seinen Pfarrer François Girard¹¹⁵, der als einer der ersten Pfarrer von Paris in seiner Kirche¹¹⁶ den Verfassungseid geleistet hatte und der zwei Jahre später von der Commune bestimmt wurde, der „Bürgerin Witwe Capet“ bei ihrem Gang zum Schafott den letzten — von der unglücklichen Königin aus Gewissensgründen nur passiv erduldeten¹¹⁷ — geistlichen Bei-

¹⁰⁷ Vgl. Dollieule 20; nur die Pfarrer galten als eidespflichtig.

¹⁰⁸ Vgl. Dollieule 20 f.

¹⁰⁹ Ein Auszug aus dem angelegten Inventar findet sich unter den Pariser Papieren: T 318 (1/8).

¹¹⁰ T 318 (4/8).

¹¹¹ Urkunde vom 1. 4. 1791: T 318 (2/8).

¹¹² Urkunde vom 4. 5. 1791: T 318 (4/8).

¹¹³ Er lautet: *Vu par nous le chef du Bureau de liquidation des biens nationaux-ecclésiastiques de la municipalité de Paris le 18 juin 1791.*

¹¹⁴ Vgl. Dollieule 21; bei der späteren Freilegung der großen Pariser Verkehrsadern wurde sie abgerissen.

¹¹⁵ Vgl. A. Rochas (de Die): *Nouvelle Biogr. Gén.* 20 (1857) 659.

¹¹⁶ Er hat anonym eine Schrift veröffentlicht, die den Titel trägt: *Instruction sur la Constitution civile du clergé, prononcée par un curé de Paris dans son église au moment de la prestation du serment.*

¹¹⁷ Eine Überlieferung berichtet, daß sie vom Henkerkarren aus mit den Augen ein bestimmtes Fenster gesucht habe, von dem aus ein unvereidigter

stand zu leisten. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß Girard damals schon zum *Vicaire episcopal*^{117a} Gobels, des konstitutionellen Bischofs von Paris, bestimmt war, der im Frühjahr 1791 durch Talleyrand installiert wurde¹¹⁸.

Mit der Auflösung von St. Landry war Fr. J. Pey's Seelsorgeauftrag erloschen; ein neuer konnte nicht folgen, da er gewiß Gobel nicht als rechtmäßigen Obern angesehen hat. Da auch die Bindung an die Laurentiuskapelle in Notre Dame¹¹⁹ durch die Zivilkonstitution des Klerus weggefallen war, nach der nur Benefizien bestehen blieben, die mit Seelsorge verbunden waren, begreifen wir es, daß Fr. J. Pey sich — wie wir aus einer Familientradition¹²⁰ wissen — im Sommer 1791 aufgemacht hat, um einige Monate bei den gewiß um sein Schicksal bangenden, alternden Eltern in Solliès-Pont zu verbringen.

Wann und warum er von diesem Heimataufenthalt nach Paris zurückgekehrt ist, ob er dort Onkel und Bruder noch angetroffen¹²¹ und warum er sich ihnen nicht angeschlossen hat¹²², welches seine Betätigung in Paris bis zum Sommer des nächsten Jahres gewesen ist: all das sind Fragen, auf die die erhaltenen Urkunden uns keine Auskunft geben. In welcher Richtung seine Betätigung ging, ahnen wir, wenn A. Sicard ihn im oben zitierten Zusammenhang *un des plus fervents et plus généreux défenseurs de la foi*¹²³ nennt. Vieles spricht dafür, daß er sich in diesen Monaten dem aufrechten, eidverweigernden Nachbarpfarrer Marc-Louis Royer von St. Jean-en-Grève angeschlossen hat, der dann sein Todesgefährte werden

Priester ihr die Lossprechung spenden sollte; nach ihrem Empfang habe sie durch drei Kopfbewegungen (die Hände waren gebunden) ein Kreuzzeichen angedeutet; vgl. J. B. von Weiß, Weltgeschichte XVII (Graz und Leipzig 4. 5 1901) 348.

^{117a} Die Zivilkonstitution des Klerus setzte an die Stelle des Generalvikars einer Diözese eine Vielzahl von „Bischöfsvikaren“.

¹¹⁸ Er hat später seinen Eid öffentlich widerrufen, wurde selber verfolgt und starb 1811 als Kanonikus von Notre Dame; vgl. Dollieule 21 Anm. 1.

¹¹⁹ Im Zuge der Bestandsaufnahmen, die den Säkularisationsdekreten vorausgingen und folgten, hat Pey zweimal Erklärungen über seine Einkünfte aus der Laurentiuskapelle abgeben müssen, die unter den Pariser Papieren vorliegen: unter dem 9. 2. 1790: T 318 (31) und unter dem 25. 11. 1790 (32). Die Höhe der Einkünfte, die aus diesen beiden Urkunden nicht hervorgeht, erfahren wir aus der o. Anm. 90 zitierten Exspektanzurkunde; sie betrug jährlich rund 100 livres. Damit bestätigt sich die o. in Kap. III geäußerte Vermutung über die geringe Höhe der Einkünfte. Die vom Vater ausgesetzte Jahrespension (vgl. o. Anm. 78) betrug immerhin das Zweieinhalbfache.

¹²⁰ Vgl. Dollieule 21–24.

¹²¹ Für den Zeitpunkt ihrer Abreise aus Paris können wir lediglich einen *terminus post quem non* angeben; am 14. 4. 1792 unterzeichnen sie einen Akt in Löwen; vgl. Dollieule 24.

¹²² Ob die Verstimmung über die Ablehnung des Kanonikats mit im Spiel gewesen ist?

¹²³ Vgl. Dollieule 30.

sollte. Ein in den Seligsprechungsakten zitiertes, sicherlich aus zeitgenössischen Quellen schöpfendes Zeugnis sagt, daß der greise Pfarrer Royer den jungen Vikar Pey (mit dem er ja zumindest durch die erwähnte Übertragung eines Teiles der Einrichtung von St. Landry in dienstlichen Kontakt kam) „sehr geliebt“ habe¹²⁴.

V. Die letzten Tage¹²⁵

Sicheren Boden bekommt unser Bericht über Leben und Sterben des seligen Fr. J. Pey erst wieder unter die Füße durch die Nachricht eines Augenzeugen, der ihn in den letzten Augusttagen des Jahres 1792 als Mitgefangenen in dem provisorischen Gefängnis gesehen hat, das man im Zuge der Verhaftungswelle nach dem Sturm auf die Tuileries (10. 8. 1792) auf dem Speicher der Mairie von Paris eingerichtet hatte. Es ist der einstige Jesuit Augustin Barruel¹²⁶, der aus dem genannten Gefängnis entkommen konnte und der aufhorchenden Weltöffentlichkeit von England aus, wo er Zuflucht gefunden hatte, in seiner 1793 in London erschienenen *Histoire du Clergé français pendant la Révolution* erstmals in großem Umfang von den Pariser Septembermorden berichtete. Soviel Legendäres in seinen Bericht miteingeflossen ist¹²⁷, so darf Barruel für Zustände und Personen, die er im Gefängnis der Mairie selbst gesehen hat, als zuverlässiger Augenzeuge gelten. Nachdem er die ehrfurchtgebietende Gestalt des 72jährigen Pfarrers Royer geschildert hat, fährt er fort:

¹²⁴ *Positio super introductione causae, Pars I: Summarium super dubio B 5/I*, p. 553. Den Zugang zu den Seligsprechungsakten vermittelte freundlicherweise der Vizegeneralrelator der Historischen Sektion der Ritenkongregation, P. Dr. Jos. Löw C. SS. R., wofür ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei; die Abschriften besorgten die beiden Germanikertheologen des Bistums Trier Th. Kopp und H. Weber.

¹²⁵ Die Pariser Septembermorde des Jahres 1792 haben eine fast unübersehbare Flut sowohl von Memoirenliteratur wie von historischen Untersuchungen hervorgerufen. Für unsere Darstellung schien es genügend, sich im allgemeinen auf die drei nachfolgenden grundlegenden Werke zu beschränken, die im weiteren Verlauf der Anmerkungen lediglich mit Verfasseramen und Seitenzahl zitiert werden: für den Ablauf der Ereignisse in den beiden Gefängnissen der Mairie und in der Abtei St. Germain auf Msgr. de Salamon, *Mémoires inédits de l'Internonce à Paris pendant la Révolution 1790—1801*, hrsg. von Abbé Bridier, Paris 1890; für den Rahmen der Septembermorde das gegenüber der traditionellen Schwarz-Weiß-Zeichnung zugunsten der Opfer äußerst kritische, reich dokumentierte Werk von P. Caron, *Les massacres de Septembre*, Paris 1935; für den Gesamtrahmen der Revolutionsgeschichte schließlich die Darstellung von J. Leflon, *La crise révolutionnaire* in: *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin) T. 20 (Paris 1949) 17—127.

¹²⁶ Über sein Leben (1741—1820) vgl. M. Prévost: *Dict. de Biogr. Fr.* V (1950) 627 f.

¹²⁷ Vgl. Caron XLVI.

*Nous vîmes avec lui le jeune abbé Pey, comme nous l'avions toujours vu, attendant aussi avec l'innocence de ses moeurs, avec la gaité de la candeur, l'heure des juges ou des bourreaux. Nous admirions cette tranquillité et il riait de notre admiration*¹²⁸.

Dieses Zeugnis ist von hoher Bedeutung, weil es uns ein erstes Mal zeigt, in welchem Geist der junge Priester seine Verhaftung getragen hat: eine heilige Fröhlichkeit, die man immer schon an ihm beobachten konnte, ist nur gewachsen. Darüber hinaus erfahren wir wiederum, daß er in den Kreisen der *réfractaires* eine bekannte Persönlichkeit war. Die Tatsache, daß Pey und Royer in einem Atemzug genannt werden, dürfen wir gewiß als eine Stütze für die oben geäußerte Vermutung über das Verhältnis zwischen den beiden Priestern buchen.

Ein eigenartiger Zufall will es, daß der deutsche Übersetzer des Barruel'schen Werkes, der aus der Stadt Luxemburg gebürtige Freckenhorster Kanonikus Heinrich Collinet († 22. 6. 1795)¹²⁹ uns an dieser Stelle in einer Fußnote zum Namen Pey ein unerwartetes zeitgenössisches Zeugnis über unseren Seligen gibt, das dazu noch auf seine Trierer Jahre zurückgeht. Die Fußnote lautet:

„Es sei dem Übersetzer, der den Hrn. Abt¹³⁰ Pey, so wie er hier beschrieben wird, zu Trier kannte, erlaubt zu sagen:

...manibus date lilia plenis.
His saltem accumulem donis et fungar inani
munere ... Aeneid. VI.¹³¹“

Leider hat sich nicht feststellen lassen, auf welcher Grundlage die beiden Männer einander in Trier kennengelernt haben; Mitschüler an der Fakultät und im Seminar scheinen sie nicht gewesen zu sein¹³².

¹²⁸ A. Barruel, *Histoire du Clergé pendant la Révolution*, Londres 1794, 269; vgl. Dollieule 31.

¹²⁹ Das Todesdatum nach freundlicher Mitteilung des Pfarramtes Freckenhorst vom 7. 4. 54 durch den damaligen Dechanten und jetzigen Generalvikar von Münster, Böggering.

¹³⁰ Übersetzung der Zeit für das französische Abbé.

¹³¹ Geschichte der Klerisey in Frankreich während der Revolution. In drey Theilen, von Barruel... Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Anhang vermehret von Kanonikus Collinet, Frankfurt und Leipzig 1794, 3, 127 f.; vgl. o. Anm. 25. Die auf den jugendlichen Märtyrer Fr. J. Pey angewandten Vergilverse (Aen. VI, 883. 885 f.) entstammen der berühmten Totenklage des Anchises über den jugendlichen Marcellus, den Neffen des Augustus, und die mit ihm ins Grab gesunkene Hoffnung des Imperiums.

¹³² An sonstigen Lebensdaten ließ sich lediglich aus Weiheakten des Diözesanarchivs Trier Tag und Ort feststellen, an dem C. Tonsur und Minores empfangen hat: am 22. 5. 1776 in templo Collegii Regii Luxemburgensis. Freundlicher Mittheilung von Prof. Donckel, Luxemburg, verdanke ich noch die Angabe, daß das

Über Zeitpunkt und Grund der Verhaftung Peys erfahren wir allerdings weder bei Barruel noch sonstwo etwas. Während Verweigerung des Eides auf die Zivilkonstitution kaum in Frage kommt, könnte Verweigerung des sog. *Serment de liberté* vorgelegen haben, der seit dem 14. 8. 1792 von jedem Priester verlangt wurde¹³³. Am wahrscheinlichsten aber ist, daß Pey — im Sinne der oben zitierten Kennzeichnung Sicards — im allgemeinen Ruf eines gesinnungsmäßig auf der Seite der *réfractaires* stehenden und mit ihnen arbeitenden „Fanatikers“ stand. In jedem Fall ist er als Märtyrer für seine Glaubensüberzeugung gestorben; denn auch ein nachträglicher Übertritt auf die Seite des konstitutionellen Klerus hätte ohne Zweifel sofortige Befreiung und Lebensrettung bedeutet.

Einen zweiten sicheren Punkt für die Beschreibung der letzten Lebens-tage unseres Märtyrers gewinnen wir auf Grund der Haftliste des Gefängnisses in den Gebäulichkeiten der aufgelösten Benediktinerabtei St. Germain. Zwar ist ihr Original 1871 verbrannt, aber es liegen alte Abschriften vor, laut deren unter den am Samstag, dem 1. 9. 1792, eingelieferten und dann umgekommenen Gefangenen ein *Pei prêtre* gewesen ist¹³⁴. Der auf der gleichen Liste am Rande eingetragene Name eines mitgelieferten, aber nicht mit umgekommenen Priesters ist für unser Wissen von den letzten Stunden Peys von großer Bedeutung: der Name *Salomon*. Es handelt sich um den bekannten, als Bischof von St. Flour gestorbenen päpstlichen Internuntius Louis de Salomon (1750—1829)¹³⁵, der gerade über das Schicksal dieser am späten Samstagabend von der Mairie nach St. Germain transportierten Gefangenengruppe, der er selbst angehört hat, ausführliche Aufzeichnungen in italienischer Sprache hinterlassen hat; sie sind — allerdings erst ein volles Jahrhundert nach den Ereignissen — in einer französischen Übersetzung der Öffentlichkeit zugänglich geworden¹³⁶. Zwar ist man sich darüber einig, daß man dem provenzalisch-beweglichen und selbstgefälligen Berichterstatte nicht immer aufs Wort glauben kann, sicher dort nicht, wo es um Herausstellung seiner Person geht¹³⁷; aber der schärfste Kritiker dieses Genus von Quellen zur Geschichte der Septembermorde, P. Caron, muß doch schließlich als Gesamturteil über Salamons Memoiren feststellen: *Ce document est d'une valeur certaine: c'est l'oeuvre d'un homme qui n'est ni*

Subdiakon (in *titulum ecclesiae in Wormeldingen*) am 11. 3. 1780 gefolgt ist. Die sehr zuverlässigen Gertzschen Hörerlisten (vgl. o. Anm. 46) kennen als Mitschüler Peys nur einen Jacobus Collinet aus Longuyon; ob er ein Verwandter von Heinrich C. und das Bindeglied zu ihm war?

¹³³ Vgl. Leflon 97—99.

¹³⁴ Vgl. Caron 498; drei weitere, von der Haftliste (*écrou*) abstammenden Listen führen den Namen in gleicher Weise. Vgl. dazu Dollieule 31 f.

¹³⁵ Vgl. A. Bigelmaier, Art. Salomon: LTHK IX (1937) 110.

¹³⁶ Vgl. o. Anm. 125.

¹³⁷ Vgl. Ch. Ledré, *La vraie jeunesse de l'abbé de Salomon*: Rev. d'Hist. de l'Eglise de France XXXIX (1953) 200—224.

*un aigle ni un héros, mais qui semble avoir joui d'une prosaïque fidélité de mémoire et qui s'applique à raconter tout uniment ce qu'il a vu ou fait*¹³⁸.

Wenn Salamon auch Pey nicht namentlich nennt, so dürfen wir doch auf Grund des Gesagten feststellen, daß seine Memoiren uns die unschätzbare Möglichkeit geben, die Ereignisse der beiden Lebenstage unseres Seligen mit einiger Sicherheit¹³⁹ zu rekonstruieren¹⁴⁰.

Salamon schildert zunächst das eilig eingerichtete Gefangenendepot auf dem Speicher der Mairie, in das er am Morgen des 27. 8. eingeliefert wurde, in düsteren Farben. Ein niedriger, nicht einmal mannshoher Speicher, durch vergitterte Luken spärlich erhellt, in dem achtzig Männer auf Strohschütten lagern, die seit vier Tagen nicht mehr gewechselt worden sind¹⁴¹. Unter den Mitgefangenen ist bezeichnenderweise auch ihm die hohe Gestalt des uns schon bekannten alten Pfarrers von St. Jean-en-Grève besonders deutlich im Gedächtnis geblieben. Heiligkeit und Heiterkeit sind in ihm wunderbar verschwistert: er bringt es fertig, bis ein Uhr in der Nacht seinen Mitgefangenen lustige Geschichtchen zu erzählen, daß man die traurige Umgebung vergißt, und daß „es einem wehtut“¹⁴² vor Lachen; aber bereits um vier Uhr in der Frühe sieht man ihn, an der vergitterten Luke kniend (aufrecht zu stehen erlauben ihm die Raumverhältnisse nicht) im ersten spärlichen Morgenlicht sein Brevier beten.

Samstag, der 1. September, steht ganz im Zeichen der am Morgen durch den *Procureur de la Commune* Manuel persönlich überbrachten Ankündigung einer auf Samstagabend angesetzten Verlegung. Allgemein hofft man auf Erleichterung; vielleicht ist es die Einleitung zur erhofften Deportation. Erst gegen 11 Uhr am Abend betritt ein Vertreter der Commune in Trikolorenschärpe den Speicher und ordnet an, daß die 63 Zuerstgekommenen vortreten und sich eintragen sollen¹⁴³. Wie wir aus dem oben angeführten Haftregister wissen, ist außer Salamon und Royer auch Pey unter ihnen. Zu sechs und sechs werden die Gefangenen in Wagen verladen. Diese bewegen sich unter wolkenbedecktem Nachthimmel beim Schein mitgetragener Fackeln, von einer großen, aber schweigenden Menschenmenge gefolgt, über den *Pont Neuf* in Richtung auf die Abtei

¹³⁸ Caron XXIX.

¹³⁹ Gewisse Unstimmigkeiten auch zwischen den Augenzeugenberichten der turbulenten Ereignisse dieser Tage (vgl. Caron 513) werden sich nie beheben lassen; trotzdem zeigt der Vergleich mit den anderen Berichten, daß man nicht wesentlich in die Irre gehen kann, wenn man sich der Führung Salamons überläßt.

¹⁴⁰ Zur folgenden Schilderung der letzten Lebenstage Peys vgl. die Darstellung bei Dolliéule 25–46, die sich gleichfalls an Salamon anschließt.

¹⁴¹ Salamon 16: *C'était vraiment le vestibule de la mort*.

¹⁴² Salamon 25.

¹⁴³ Salamon 26–33.

St. Germain¹⁴⁴. Den Rest der Nacht verbringen die Gefangenen dort im Wachraum der Nationalgarde, auf dem blanken Boden schlafend¹⁴⁵. Am Sonntagmorgen wird ihnen eine verwahrloste und verstaubte Kapelle, die einst einer Handwerkerzunft als Gottesdienstraum gedient hatte, als Aufenthaltsort angewiesen; ihr Mobiliar besteht in einer einzigen langen Bank mit hoher Lehne. Salamon, der wegen seines fiebrigen Zustandes die Nacht bei einer anderen Gefangenengruppe wenigstens auf einer Matratze liegend hat verbringen können, wird am Morgen zu seinen Gefährten zurückgebracht¹⁴⁶ und berichtet uns von den weiteren Geschehnissen dieses dramatischen Sonntags.

Zunächst erinnert Pfarrer Royer, der längst der Mittelpunkt der Gruppe geworden ist, seine Mitgefangenen, daß Sonntag ist, und daß in der Unmöglichkeit, Messe zu halten oder zu hören, ein jeder wenigstens für die Dauer einer Messe still niederknien solle. Bald nach dieser Morgenandacht erscheint der Gefängniswärter und erklärt, wegen des unerwarteten Anfalls an Häftlingen könne heute noch keine Verpflegung ausgegeben werden; er habe aber einen Speisewirt mitgebracht, der bereit sei, gegen entsprechende Bezahlung (40 sous pro Kopf) ein Mittagessen zu besorgen. Auf einem herbeigebrachten langen Tisch wird das Essen gerichtet — Salamon versäumt es auch in diesem Falle¹⁴⁷ nicht, zu melden, daß es u. a. *de fort belles volailles* gab —; etwa um 2 Uhr setzt man sich in angeregter Stimmung nieder und speist mit gutem Appetit¹⁴⁸. Aber schon gegen ½3 Uhr schiebt der Wärter mit großem Getöse den Riegel zurück und ruft mit sichtlicher Genugtuung in die Tischgesellschaft hinein: *Dépêchez vous, le peuple marche sur les prisons et il a déjà commencé à massacrer les prisonniers*¹⁴⁹.

Das ist der Auftakt zu einer langen, achttündigen Agonie. Tatsächlich wissen wir aus vielen Augenzeugenberichten, daß in diesen frühen Nachmittagsstunden die rätselhafte, in ihren letzten Hintergründen bis heute noch nicht völlig geklärte Explosion der Volkswut begonnen hat¹⁵⁰, die in vier Tagen nach den vorsichtigen Zahlen Carons weit über 1000 Häftlingen in Paris das Leben kostete; unter den rund 400 politischen Häftlingen, die in dieser Zahl eingeschlossen sind, befinden sich 223 namentlich festgestellte Priester¹⁵¹. Die Nachricht von der Kapitulation von Longwy und vom Erscheinen der Preußen vor Verdun hatte in der seit dem Sturm auf die Tuilerien nicht mehr zur Ruhe gekommenen Hauptstadt so etwas

¹⁴⁴ Salamon 35 f.

¹⁴⁵ Salamon 48.

¹⁴⁶ Salamon 46 f.

¹⁴⁷ Seine Memoiren zeichnen sich durch ein ausgesprochenes Interesse für das jeweilige Menu aus, auch wenn es unter den kritischsten Umständen dargeboten wird; vgl. u. Anm. 168.

¹⁴⁸ Salamon 47—50.

¹⁴⁹ Salamon 52.

¹⁵⁰ Vgl. die besonnene Darstellung der Vorgänge bei Leflon 99—102.

¹⁵¹ Vgl. die zusammenfassende Tabelle bei Caron 101.

wie eine Belagerungspsychose hervorgerufen. Als am frühen Nachmittag dieses Sonntags die Alarmglocke erklingt, auf die hin die Freiwilligen sich zum Schutz des bedrohten Vaterlandes sammeln sollen, entsteht eine wilde Panik; erst will man die Häftlinge in den Gefängnissen erledigen, die ja an all dem die Schuld tragen und nur auf den Abzug warten, damit sie im Rücken der kämpfenden Männer die Frauen und Kinder ermorden können. Die ersten Opfer der Volkswut sind die Mitglieder der kleineren Gruppe von Gefangenen, die am Abend des 1. September noch im Depot der Mairie zurückgeblieben sind und gerade in dieser Stunde den gleichen Weg entlang transportiert werden wie ihre Gefährten in der Nacht. Eine rasende Volksmenge zerrt sie aus den Wagen und erschlägt sie — mit wenigen Ausnahmen, zu denen Abbé Sicard zählt — auf der Stelle¹⁵². Aber obwohl dieses blutige Geschehen sich bis in den Hof der Abtei erstreckt und obwohl die Gruppe von Häftlingen, bei der Salamon die Nacht verbracht hat, bereits jetzt von ihm erfaßt wird¹⁵³, bleiben die Gefangenen der Gruppe Royer vorerst unbehelligt. Aber der Ruf des Wärters und die Schreie von draußen sagen ihnen mit grausamer Deutlichkeit, was auch ihnen bevorsteht.

Als der Wärter gegen 5 Uhr neue Alarmnachrichten bringt, bittet man den völlig ruhig gebliebenen Pfarrer Royer um die Generalabsolution. Er lehnt die Bitte mit dem Hinweis ab, es scheine ihm durchaus noch möglich und dem Geist der Kirche entsprechender, bei den anwesenden Priestern eine letzte förmliche Beichte abzulegen. Das geschieht in großer Sammlung und Ergriffenheit; da bringt der Wärter die Nachricht von dem Gemetzel, das die Henker inzwischen unter dem im Karmeliterkloster inhaftierten Klerus angerichtet haben. Nun hält auch Pfarrer Royer die Zeit für die *absolutio in articulo mortis* gekommen; er spricht sie und kniet dann selbst zu Füßen von Nuntius Salamon nieder, um von ihm als dem Vertreter des Heiligen Vaters Losprechung zu erbitten. Dann erklärt er den Mitgefangenen, sie dürften sich nun als Kranke in unmittelbarer Todesgefahr betrachten, und es solle nichts unterlassen werden, womit man sich in das Erbarmen Gottes empfehlen könne. So beginnt er über den knienden Gefährten die Sterbegebete der Liturgie zu sprechen¹⁵⁴. Wir glauben es Salamon, wenn er uns versichert, daß beim Klang des *Proficiscimini animae christianae de hoc mundo* die meisten in Tränen ausbrachen¹⁵⁵.

Gegen 10 Uhr gibt es ein kleines Intermezzo; der Wärter kommt mit zwei Burschen herein, die mehrere Korbflaschen mit Wein (den der Wärter

¹⁵² Salamon 34.

¹⁵³ Salamon 57.

¹⁵⁴ Salamon 58—61.

¹⁵⁵ Salamon 61 f. Die Szene wird auch von einem gleichfalls entkommenen Mithäftling Peys, dem Pfarrer Jean-Louis Trubert aus dem Bistum Beauvais (vgl. Caron XXVIII) bezeugt; er fügt hinzu, daß Pfarrer Royer die Sterbegebete auswendig gekonnt habe: *les prières des agonisants qu'il savoit par coeur*: Le Correspondant 240 (1910) 982.

sich entsprechend bezahlen läßt) hereinbringen; ein Freudenstrahl geht über manches Gesicht; man trinkt und ißt ein Stück Brot dazu...¹⁵⁶

Erst eine halbe Stunde vor Mitternacht wird mit Gewalt an die Türen geschlagen; die Henker sind da¹⁵⁷. Inzwischen hat die ganze Unternehmung eine gewisse äußere Legalität angenommen, vielleicht tatsächlich weil man die schlimmste Willkür vermeiden will¹⁵⁸. In einem Raum des Erdgeschosses, aus dem eine zweiflügelige Tür in den Garten führt, hat man in Eile im Schein von Kerzen ein Revolutionstribunal errichtet¹⁵⁹, wahrscheinlich ein zweites neben einem schon seit Stunden im eigentlichen Abteigefängnis fungierenden¹⁶⁰. Das Schnellverfahren nimmt nur wenige Augenblicke in Anspruch und beschränkt sich auf die Frage nach dem Verfassungseid; ihre Verneinung bedeutet so viel wie Todesurteil. Es wird gleich im Verhandlungsraum vollstreckt, wo Salamon sieht, wie dem ersten der Abgeurteilten, Pfarrer Royer, zunächst von einem Säbelhieb die Perücke vom Haupt geschlagen wird, bis er bald unter den weiteren Schlägen und Stichen zusammensinkend, entseelt am Boden liegt; die Henker ziehen den Leichnam an den Füßen in den Garten heraus und kommen zurück mit dem Ruf: *Vive la nation!*¹⁶¹ Salamon selbst erreicht einen Aufschub seines Falles, der ihm das Leben rettet¹⁶².

Wir wissen nicht, in welcher Stunde dieser Nacht — ob noch am 2. oder schon am 3. September — Franz Joseph Pey im 34. Lebensjahr und im neunten Jahre seines Priestertums unter den Schlägen der *Septembriseurs* als Märtyrer seines Glaubens sein Leben ausgehaucht hat. Wir wissen lediglich aus einem gleich noch zu nennenden Zeugnis, daß er am Morgen des 3. September nicht mehr unter den Lebenden war. Sein Leichnam wurde am Dienstag, dem 4. September¹⁶³, zusammen mit den Leichen der übrigen etwa 285 in der Abtei umgebrachten Häftlinge (darunter 32 Priester¹⁶⁴), auf Karren geladen und weit draußen vor der *Porte St. Jacques* in einem (bis heute nicht wiedergefundenen) Massengrab verscharrt^{164a}.

Eine glückliche Fügung hat uns auch für die letzte Lebensstation unseres Märtyrers in der Abtei St. Germain zu den bisher ausgewerteten indirekten ein direktes, nur ihn betreffendes Zeugnis erhalten, das vielleicht von allen bisher aufgeführten das kostbarste und für seinen Charakter bezeichnendste ist. Auf dem Wege über Familientraditionen, die in den Seligsprechungsakten in Form einer schriftlichen Aussage von M^{lle} Darie Delor aus Solliès-Pont, dem Heimatort Peys, auftauchen¹⁶⁵,

¹⁵⁶ Salamon 64 f.

¹⁵⁷ Salamon 69.

¹⁵⁸ Das ist die These Carons; vgl. dazu Lefflon 101 f.

¹⁵⁹ Salamon 76.

¹⁶⁰ Vgl. Caron 35 f.

¹⁶¹ Salamon 79 f.

¹⁶² Salamon 96—122.

¹⁶³ Vgl. Caron 498.

¹⁶⁴ Vgl. Caron 509—512.

^{164a} Vgl. Dollieule 45.

¹⁶⁵ *Positio super introductione causae, Pars I, Summarium ex Officio*, p. 447. Der Brief von Darie Delor trägt das Datum vom 25. 11. 1902. Weil die Zeugin

wissen wir, daß es einem in Paris weilenden Vetter unseres Seligen mit Namen Félix Delor¹⁶⁶ gelang, im Laufe des 2. September Zutritt zur Abtei St. Germain und zu seinem verhafteten Verwandten zu erhalten. Er hatte Arbeiterkleidung mitgebracht und drängte den Vetter, in ihr mit seiner Hilfe einen Fluchtversuch zu unternehmen. Dieser weigerte sich entschieden und erklärte, er könne seine Gefährten unter keinen Umständen im Stich lassen, er sei vielmehr fest entschlossen, mit ihnen zu sterben. Als Félix Delor am Montagmorgen (3. 9.) zur Abtei zurückkam, um seinen Rettungsversuch zu wiederholen, war sein Vetter nicht mehr am Leben.

Man wird solche Traditionen zunächst mit einer gewissen Skepsis aufnehmen, wenn man weiß, in welchem Ausmaß die turbulenten Pariser Septemberereignisse des Jahres 1792 zur Legendenbildung geführt haben¹⁶⁷. Trotzdem ist in unserem Falle festzuhalten, daß die betagte Zeugin sich für ihre Aussage unmittelbar auf den Hauptbeteiligten, jenen Vetter Peys, berufen kann, der ihr Großonkel war und ihr selbst die Begebenheit berichtet hat. Eine innere Unwahrscheinlichkeit enthält sie nicht; denn wir wissen auch von sonstigen Besuchen in St. Germain¹⁶⁸ und von einer Reihe gelungener Fluchtversuche¹⁶⁹.

Das Zeugnis Darie Delors hat folgenden Wortlaut:

Les quelques détails que je connais m'ont été racontés par mon grand-oncle, Mr. Félix Delor, qui était, ainsi que mon grand-père, cousin des messieurs Pey de Solliès-Pont... Mon oncle Delor, habitant Paris où il se cachait à l'époque de la terreur, apprit, que son cousin Pey était en prison à l'Abbaye, avec d'autres prêtres; il trouva le moyen de pénétrer jusqu'à lui et lui offrit de le faire évader sous d'habits d'ouvrier¹⁷⁰. Mr. l'abbé résista à toutes les instances disant qu'il ne voulait pas quitter

aus Gesundheitsrücksichten nicht vor dem kirchlichen Tribunal in Aix erscheinen konnte, wird ihr Zeugnis aus prozeßtechnischen Gründen als *testimonium extrajudiciale* bezeichnet und behandelt.

¹⁶⁶ Zur Verwandtschaft der Familien Delor und Pey vgl. o. Anm. 8.

¹⁶⁷ Vgl. Caron 163 f.

¹⁶⁸ Msgr. Salamon empfängt auch in der Abtei den Besuch seiner treuen Dienerin, Mme. Blanchet, die ihm im wohlverdeckten Korb das Mittagessen bringt (Ochsenfleisch, Huhn, Radieschen, Artischocken, Pflirsche); allerdings kann er nur durch die verschlossene Türe mit ihr sprechen; vgl. Salamon 50 f.

¹⁶⁹ Vgl. Caron XXVIII, 75. 95.

¹⁷⁰ Ein interessantes kleines Beispiel für den Wandel, den solche Erzählungen im klerikalen „Volksmund“ durchmachen, ist die Fassung, in der mir die Begebenheit in einem Brief der o. Anm. 17 genannten Oberin aus Solliès-Pont vom 25. 4. 54 aus dem Munde eines alten, noch lebenden Geistlichen aus dem gleichen Ort berichtet wird: *Pendant l'emprisonnement du martyr, un parent de demoiselle Delor s'est présenté à la prison en lui apportant des vêtements civils. Il les a catégoriquement refusés en disant qu'il n'enleverait jamais sa soutane.*

les autres prêtres incarcérés avec lui et qu'il était très résolu de périr avec eux. Le lendemain mon oncle retourne à l'Abbaye pour essayer de le gagner: mais pendant la nuit, on avait immolé toutes les victimes¹⁷¹.

VI. Zum Charakterbild

Es ist kaum möglich, das Charakterbild eines Menschen zu zeichnen, von dem nicht mehr auf uns gekommen ist als ein paar verstreute Urteile von Zeitgenossen. Trotzdem taucht aus den Zeugnissen über den seligen Franz Joseph Pey, die hier an unserem Auge vorübergezogen sind und die vom ersten Seminarzeugnis angefangen bis zum Zeugnis des Verwandten, der ihn auf der Schwelle des Todes ein letztes Mal gesprochen hat, merkwürdig einheitlich über ihn aussagen, so etwas wie der Umriß eines Antlitzes auf. Es ist das Antlitz eines überraschend ernsten und doch zugleich bis zuletzt frohen jungen Christen und Priesters, der allen verlockenden Angeboten zum Trotz kein höheres Ziel kennt, als schlichter Landpfarrer zu werden — „ein wahrer Weiser“ sagt A. Sicard — und der mit lächelnder Festigkeit eher in den Tod geht, als dem Gesetz seines Glaubens untreu zu werden.

Es wäre gewiß eine ausreichende Grundlage für die liturgische und private Verehrung des seligen Franz Joseph Pey in dem Hause, in dem er durch fünf lange Jahre hindurch auf das Priestertum zugereift ist, wenn man nichts anderes von ihm wüßte, als daß er für den Glauben gestorben und von der Kirche seliggesprochen ist. Aber es wird dieser Verehrung doch ein eigenes Relief geben, wenn man etwas von der Persönlichkeit weiß, die hier — sicher auch unter dem prägenden Einfluß der im Trierer Seminar empfangenen Erziehung — in der Nachahmung des Herrenleidens zu letzter christlicher und priesterlicher Reife und Liebenswürdigkeit emporgewachsen ist.

Es steht — wie bei so manchen Heiligen — ein eigenartiges „Zeichen“ über diesem frühvollendeten 33jährigen Leben. Es ist das Zeichen des jungen römischen Diakons und Blutzengen Laurentius. Unter seinem Patronat stand die erste Klerikertätigkeit an der Palastkapelle zu Trier¹⁷²;

¹⁷¹ Dollieule kennt unseren Text und resumiert ihn S. 32; im Wortlaut ist er aus den Seligsprechungsakten (vgl. o. Anm. 124 und 165) hier erstmals mitgeteilt.

¹⁷² Der kurfürstliche Palast in Trier, in dessen Hofkapelle Pey als Kleriker angestellt war (vgl. o. im Kap. III), lag im Bering der ehemaligen Laurentiuspfarre, die deshalb auch „Hofpfarre“ hieß; vgl. J. Ch. Lager, Die Kirchen und klösterlichen Genossenschaften Triers vor der Säkularisation, Trier o. J. (1918) 67. Ob Laurentius auch Patron der Palastkapelle war, ließ sich nicht feststellen. Zum Ursprung des Trierer Laurentiuskultes und der Trierer Laurentiuskirche vgl. die instruktive Studie, die P. Fr. Schmidt unlängst in dieser Zeitschrift 63 (1954) 298–305 vorgelegt hat.

ihm war die Kapelle an der Pariser Kathedrale geweiht, der der junge Akolyth 1783 adskribiert wird; am Laurentiustag des Jahres 1784 wird er zum Priester geweiht; am achten Jahrestag seiner Weihe, am Laurentiustag des Jahres 1792, bricht der Sturm aus, der ihm die Märtyrerkrone bringt. Tatsächlich ist über dem Leben und Sterben Franz Joseph Peys, wenn wir etwa an die Zeugnisse Augustin Barruels und Félix Delors zurückdenken, etwas vom Geiste, der in diesem jugendlichen Blutzeugen der Frühzeit Gestalt geworden ist, etwas von seinem hochgemuten Lächeln unter Todesqualen, das auch im letzten, schmerzlichsten Hingeben des jungen Lebens sich des Apostelwortes aus der Messe des Laurentiustages — der Weihemesse unseres Seligen — bewußt bleibt: daß Gott einen fröhlichen Geber liebhat.

Ehevorbereitung durch die Seelsorge

Die Notwendigkeit einer umfangreichen Ehevorbereitung bedarf eigentlich keiner Rechtfertigung für den zeitnahen Seelsorger. Wir müssen heute von einem Zerfall der Ehe und Familie sprechen. Selbst in unseren katholischen Ehen und Familien geht ein Säkularisierungsprozeß vor sich. Die Ehenot hat die Haltung auch der gutwilligen, sonst noch christlich denkenden Menschen negativ beeinflußt. Wer als Seelsorger wache Augen hat, weiß, daß bei vielen Christen die Kirchenfremdheit zunimmt, die Glaubensfreudigkeit abbröckelt, die Prinzipien der katholischen Ehemoral mit einem bitteren Zug um den Mund zur Kenntnis genommen werden. In unseren Kirchen und beim Sakramentenempfang fehlt gerade die Mitte der Gläubigen. Wie viele Eheleute erfüllen als Gatten und Erzieher nicht mehr ihre gottgewollten Aufgaben und Pflichten! Die Ehescheidungen sind ihrer Zahl nach zwar etwas zurückgegangen, aber ihrer Materie nach viel schlimmer geworden. Die Erziehung der Kinder in den heutigen Ehen und Familien müssen wir geradezu eine Katastrophe nennen.

Daraus ergibt sich, daß es heute keinen Lebensbereich gibt, der die Seelsorge und den einzelnen Seelsorger mit größerer Verantwortung belastet, als der der Ehe und Familie. Wer darum in einer Diözese oder Pfarrei irgendwie seelsorgliche Verantwortung für Menschen trägt, muß die Fragen nach der rechten Ehe- und Familiengestaltung in den Vordergrund seiner seelsorglichen Überlegungen und Anstrengungen stellen.

Zwei Voraussetzungen für eine umfangreiche Ehevorbereitung von seiten der Seelsorge

Zuerst erscheint es notwendig, die Pfarrseelsorger davon zu überzeugen, daß der bisherige vom Kirchenrecht geforderte Brautunterricht nicht mehr genügt. Wie armselig und wie wenig den heutigen Verhältnissen entsprechend der Brautunterricht mitunter gehalten wird, können alle erfahrenen Missionare im Lande bezeugen. Wenn aber auch der Brautunterricht noch so gut ist und selbst zwei Stunden dauert, kommt er erstens viel zu spät und tut zweitens nicht das Entscheidende für heute: er schult die jungen Menschen nicht für ihren Lebensstand. Die Brautleute müssen viel eingehender als bisher mit dem heiligen Sakrament der Ehe, mit den heiligen Rechten und Pflichten der Eheleute, mit ihrer unermesslichen Verantwortung vor Gott und ihren Kindern, aber auch mit dem Glück und der erhabenen Schönheit der christlichen Ehe durch den Seelsorger vertraut gemacht werden.

Für jeden Beruf müssen die jungen Leute heutzutage einen Befähigungsnachweis erbringen, und sie lassen sich ihn in vielen Fällen etwas kosten an Interesse, Geld und Zeit. Das verdient unsere Anerkennung, aber was geschieht für die Ehe, die nicht nur Beruf, sondern Lebensstand ist!

Fast alle Pfarrseelsorger bereiten unsere Kinder gewissenhaft und lange vor auf den Empfang des Sakramentes der Buße, des Altares und der Firmung.

Der Priesterweihe und dem Ordensleben geht eine Zeit langer und gewissenhafter Vorbereitung voraus. Und dem Sakrament der Ehe, von dem die genannten Sakramente so sehr abhängig sind, da es Aufbausakrament im Reiche Christi ist? Kommt dieses Sakrament sowohl von seiten der Seelsorger wie der jungen Leute bezüglich der Vorbereitung nicht reichlich zu kurz? Auf diese seelsorgliche Inkonzsequenz und Diskrepanz müssen die Seelsorger zuerst aufmerksam werden, bevor ein Weiteres geschehen kann. Erst dann, wenn alle von der Notwendigkeit überzeugt sind, daß der Eheunterricht genau so gründlich und umfangreich durchgeführt werden muß wie Beicht-, Kommunion- und Firmunterricht, und daß die „Eheschulung“ in das Jahresprogramm der ordentlichen Seelsorge gehört, werden wir uns Erfolg im seelsorglichen Bemühen um die christliche Ehe und Familie versprechen können.

Dieselbe Überzeugung muß sodann in den Christen selbst geweckt werden, nicht nur in denen, die unmittelbar vor der Ehe stehen, sondern in allen, jungen und alten. Wir wissen, mit welcher oberflächlicher und irdischer Auffassung viele Brautleute in den Ehestand treten. Für sie ist die kirchliche Trauung nur die Erledigung einer Formsache. Es ist daher mit seelsorglicher Klugheit darauf hinzuwirken, daß die Christen eine umfangreiche Ehevorbereitung als ebenso selbstverständlich ansehen und mitmachen, wie sie z. B. Sonderkurse in ihrem beruflichen Fach oder ein Semester an der Volkshochschule zu ihrer Fortbildung belegen. Es ist sogar zu wünschen, daß eine umfangreiche Ehevorbereitung von hoher kirchlicher Seite für alle geboten und als Bedingung für die christliche Eheschließung festgesetzt wird.

Wege einer Ehevorbereitung durch die Seelsorge

Ob diese Eheschulung nun in der Pfarrgemeinde vom jeweiligen Pfarrseelsorger unter Mithilfe von geeigneten Laien, oder ob sie an anderer Stelle und von anderen, für die Brautleute fremden Referenten durchgeführt wird, ist eine sehr wichtige Frage. Das Ideal dürfte sein, daß der jeweilige Pfarrseelsorger, wie er die Kinder zum Beicht-, Kommunion- und Firmunterricht sammelt, so auch mit dem heiratsfähigen Jugendlichen zur Eheschulung sich zusammensetzt.

Jede gedeihliche Seelsorge entscheidet sich an dem Vertrauensverhältnis und der gegenseitigen Wertschätzung zwischen Priester und Gläubigen. Nun ist es aber traurige Tatsache, daß gerade die Brautleute und jungen Eheleute ihren Seelsorgern am meisten aus dem Wege gehen. Sie fühlen sich von ihnen nicht verstanden. Sie meinen, der ehelos lebende Priester könne nicht über Liebe und Ehe urteilen. Sie erheben sogar den Vorwurf, daß er immer nur mit schweren moraltheologischen Forderungen komme, die kein modernes Ehepaar mehr erfüllen kann. Selbst wenn diese Leute sonst noch zur Kirche halten, haben sie in diesem Punkte den Priestern gegenüber ihre schweren und bedenklichen Vorbehalte. Soll die Fremdheit zwischen Gläubigen und Priestern überwunden werden, so muß es zum Seelsorggespräch miteinander kommen: in unserem Falle durch die Eheschulung, die darum nicht auf ein bis zwei Stunden beschränkt sein darf. Durch eine tiefe und längere Fühlungnahme überwinden die 18—25jährigen (sie bilden in jeder Gemeinde die wichtigste Gruppe der Pfarrkinder), also die Brautleute, die Kirchenfremdheit und die Scheu und Vorbehalte vor dem Seelsorger. Bei deren künftigen Ehen steht

dem Priester die Türe zur Seelsorge offen, was als ein wichtiges Ziel jeder Ehevorbereitung erstrebt werden muß.

Diese Ehevorbereitung durch den jeweiligen Seelsorger in der Gemeinde ist nicht leicht. Es gehört viel Zeit, Geld und Geschick dazu, und doch muß sie jedem Priester möglich sein. Die Arbeitsgemeinschaft „Familia“ glaubt, ihm diese Hilfe zu leisten, indem sie ihm und seinen jungen Christen 15 „Ehebriefe“ in die Hand gibt als Unterlage für das Seelsorgsgespräch über Liebe, Ehe und Familie. Er kann diese Ehevorbereitung leicht durchführen in 15 oder weniger Wochen, je nach den Verhältnissen. Dabei sollen keineswegs eigene Initiative und Erfahrung ausgeschaltet werden.

Wo diese Art von Ehevorbereitung bisher mit einigem Geschick versucht wurde, hat sie guten Erfolg gebracht und dem Seelsorger viel Freude und Trost bereitet. Sie hat sich geradezu als eine seelsorgliche Notwendigkeit erwiesen und kommt den heutigen jungen Menschen wirklich entgegen. In 19 Monaten wurden über 18 000 Serien mit 270 000 „Ehebriefen“ an mehr als 3000 Seelsorger versandt und sicher 25 000 Brautleute mit dem Gedankengut der „Ehebriefe“ für ihren Lebensstand geschult. Die „Ehebriefe“ gehen bereits in sieben Sprachen durch die Welt. Auf Grund der bisherigen Erfahrung darf man sagen, daß diese Ehevorbereitung mit Hilfe des Seelsorgsgesprächs zwischen Pfarrer und jungen Pfarrkindern die beste und zeitgemäßeste ist.

Außer dieser Art von Ehevorbereitung werden noch folgende Wege gegangen:

1. Brautleutetage

Sie bestehen darin, daß Brautleute (nicht andere Jugendliche) aus einem Dekanat oder größeren Bezirk an drei bis vier oder sogar fünf Sonntagen in einem Vereinshaus, Exerzitienhaus oder dergleichen zusammengezogen werden. An jedem Sonntag werden drei bis vier Referate von einem Priester, einem Juristen, einem Vater, einer Mutter, einem Arzt gehalten und alle Fragen der Ehe und Familie behandelt.

Diese Brautleutetage werden vor allem in der Diözese Limburg systematisch und mit großem Erfolg durchgeführt. Aber auch in anderen Gegenden kennt man sie. Sie stiften immer Segen, das ist keine Frage.

Die Vorteile dieser Brautleutetage bestehen darin, daß oft sehr gediegene Referate gehalten werden von solchen, die wirklich Fachleute auf ihrem Gebiete sind;

daß ferner die einzelnen Pfarrer ein Stück Arbeit weniger haben, indem sie ihre Brautleute zu diesen Tagen schicken und damit auch ein Stück Verantwortung abtragen können.

Als Nachteile sind zu verzeichnen,

daß bei diesen Brautleutetagen meist nur die Elite erreicht wird und die große Masse zu kurz kommt;

daß ferner diese Art von Ehevorbereitung mit ziemlichen Unkosten verbunden (Reise- und Verpflegungskosten) und deshalb in manchen Gegenden ganz unmöglich ist;

daß nur Sonntage genommen werden, die die Brautleute heutzutage nicht allzugern dafür hergeben (die Arbeitsgemeinschaft „Familia“ nimmt grundsätzlich nur Wochentage und macht gute Erfahrung damit);

daß an einem Tage drei bis vier Referate gehalten werden müssen, die

einfache Leute nur schwerlich verarbeiten (der gewonnene Eindruck ist wertvoll, aber Wissen und sittliche Haltung sind wichtiger);

daß fremde Referenten vor den Brautleuten sitzen und mit deren Weggehen viel von dem vergessen wird, was gesagt wurde. Die Möglichkeit, in Sonntagspredigten, Vorträgen usw. auf diese Dinge zurückzukommen, um sie zu vertiefen, ist sehr gering, weil der einzelne Pfarrer nicht mit dabei ist und nicht hört, was dort vorgetragen wird. Aber noch einmal: Diese Brautleutetage stiften sehr viel Gutes.

2. Brautleute-Einkehrtage

Das kann man auch von den Brautleute-Einkehrtagen sagen, bei denen an einem Tage etwa vier Vorträge gehalten werden. Sie sind das Minimum von Ehevorbereitung, das man durchführen sollte.

3. Bräute-Exerzitien

Weiter werden vielerorts Bräute-Exerzitien gehalten, bei denen man den Nachdruck auf die Verlebendigung oder Vertiefung des religiösen Innenlebens der Brautleute legt, und zwar auf der Grundlage des neuen Lebensstandes.

Zu solchen Bräute-Exerzitien sollten alle Brautleute eingeladen werden, auch jene, die an irgendeinem Ehevorbereitungskursus teilnehmen. Leider nehmen fast immer nur Bräute daran teil und selten die Bräutigame. Man sollte darum nicht von Bräute-Exerzitien, sondern von Brautleute-Exerzitien sprechen.

4. Ehevorbereitungswochen

Endlich möchte ich auf die Ehevorbereitungswochen hinweisen. Die Woche ist entferntere Ehevorbereitung und spricht schon die 17- bis 18jährigen an, um deren Standes- und Partnerwahl zu beeinflussen. Man geht von der Erwägung aus: Ist schon die Wahl nicht gut, so sind alle anderen späteren Bemühungen um die Ehe in Frage gestellt.

Es handelt sich bei diesen Ehevorbereitungswochen um Vorträge, die in der Kirche an acht aufeinanderfolgenden Abenden gehalten und wegen der Thematik von den Jugendlichen gut besucht werden¹.

Die leitenden Gesichtspunkte für die umfangreiche Ehevorbereitung

Bei allen Arten von Ehevorbereitung sind erfahrungsgemäß folgende Gesichtspunkte besonders wichtig:

1. Es darf das psychologische Moment der Spannung nicht fehlen. Darum muß die Ehevorbereitung augenblicksgemäß und aktuell sein. Man muß die neuesten Erkenntnisse über Ehe und Familie zur Hand haben, um die Situation zu kennen und schildern zu können. Die Gedanken müssen anschaulich und

¹ Ein „Eheseminar“, das im Rahmen der Dekanatslaienschulung des Dekanats St. Wendel gehalten wurde, hat 14 Tage hindurch (30. 11. bis 8. 12. 1954) allabendlich 900 bis 1000 jugendliche Teilnehmer (Jungverheiratete und Unverheiratete über 18 Jahre) erfaßt. Eine vorzügliche Organisation hatte u. a. einen Zubringerdienst durch neun große Autobusse eingerichtet, der auch der Dorfjugend des Dekanates die Teilnahme ermöglichte. In der Stadt Koblenz wird ein ebenfalls sehr besuchter „Brautleute-Lehrgang“ durchgeführt, der monatlich einen Abendvortrag bietet. In beiden Fällen finden die Vorträge außerhalb der Kirche statt.

lebendig an die jungen Leute herangetragen werden. Die Abende dürfen nichts Müdes oder Greisenhaftes an sich haben.

2. Die Teilnehmer müssen gezwungen werden, sich mit den Aufgaben, den Problemen, den schönen und schweren Seiten ihres Lebensstandes eingehend zu befassen und auseinanderzusetzen. Sie müssen etwas lernen und behalten. Sie sollen nicht nur „Hörer“ sein, sondern unter Anleitung und Kontrolle sich das Gehörte zu eigen machen. „Etwa 20 Prozent behält der Mensch von dem, was er hört; 30 Prozent von dem, was er sieht; 50 Prozent von dem, was er hört und gleichzeitig sieht; aber 70 Prozent von dem, was er sich selbst im Gespräch erarbeitet und 90 Prozent von dem, was er selbst tut“ (Dr. Magda Kelber).

3. Der geistliche Leiter und sein Helfer müssen feststellen, inwieweit die Teilnehmer den Stoff verstanden und sich zu eigen gemacht haben oder nicht. Darum geht es nicht ohne eine gewisse Unterrichtsmethode, wobei man die erwachsenen Menschen natürlich nicht wie Kinder behandeln darf. Hier bewährt sich wieder das zwanglose und vertrauliche Seelsorgsgespräch. Die Teilnehmer haben das Bedürfnis, Fragen zu stellen, Probleme anzuschneiden, Schwierigkeiten aufzutischen. Sie wollen sich aussprechen. Zu dieser Aussprache muß sowohl in der Gemeinschaft wie unter vier Augen Möglichkeit geboten werden. Die Eheschulung ist ja nicht nur Unterricht, nicht nur Wissensvermittlung, sondern auch Anleitung zur Charakter-, Willens- und Gewissensbildung, zur Persönlichkeitsentfaltung des christlichen Gatten und Erziehers hin. Sie ist eine Fühlungnahme von Mensch zu Mensch, ja von Seele zu Seele!

4. Dazu ist erforderlich, daß der Seelsorger und seine Helfer die Situation und Innenwelt der heutigen heiratswilligen Menschen kennen. Diese Kenntnis können sie sich erwerben mit Hilfe der heutigen Eheliteratur. Seit 1946 sind bei uns in Deutschland über 170 Bücher und Schriften über die Ehe aus katholischer Feder erschienen, die zum Teil sehr gediegen sind.

Die Kenntnis der Situation und Innenwelt der jungen heiratsfähigen Christen erwirbt der Seelsorger sich vor allem wieder aus dem persönlichen Seelsorgsgespräch, auf das es also immer wieder ankommt.

Es besteht bei manchen Seelsorgern eine gewisse Scheu und Hemmung, sich mit den heiratsfähigen Pfarrkindern beiderlei Geschlechts zusammenzusetzen und, was weit wichtiger ist, auseinanderzusetzen. Und doch wird er die Situation und Innenwelt der jungen Menschen nicht kennenlernen ohne diese persönliche Fühlungnahme.

5. Bei der heutigen Ehevorbereitung müssen an der Seite der Seelsorger geeignete Laien mitarbeiten. Zunächst um den Seelsorger zu entlasten bei seiner großen Inanspruchnahme, dann aber auch aus einem anderen wichtigen Grunde: Der Seelsorger hat den Brautleuten heute manches zu sagen, was für deren Ohren fremd und unglaublich klingt, so daß sie denken oder sogar sagen: „Ja, der muß so reden, der kann nicht anders. Der versteht die heutige Welt nicht. Darum können wir also immer noch tun, was wir wollen.“ Wenn ihnen dasselbe aber von gediegenen Laien gesagt wird, die aus eigener reicher Erfahrung und aus der Situation der heutigen und ihrer persönlichen Ehe sprechen, ist das von vornherein für die jungen Leute glaubwürdiger. Die Erfahrung beweist es. Ganz abgesehen davon, daß Laien naturgemäß über manche Dinge der Liebe und Ehe viel besser sprechen können, als es dem Priester möglich ist.

6. Es müssen bei der heutigen Ehevorbereitung von der Seelsorge her nicht

nur die religiösen und moraltheologischen Fragen behandelt werden — so sehr sie im Vordergrund stehen —, sondern auch die natürlichen Voraussetzungen, die für jede christliche und glückliche Ehe unerlässlich sind, ich meine die sozialen, wirtschaftlichen, hygienischen und medizinischen Seiten der Ehe. Die religiösen und übernatürlichen Dinge der Ehe schweben für die Eheleute nicht in höheren Sphären, sondern sind an die natürlichen gebunden und weithin von ihnen abhängig. Die natürlichen Werte des Leibes und der Seele des Menschen haben bekanntlich ihre große Bedeutung für den *finis primarius* und den *finis secundarius*, ja für die Entwicklung und Vermehrung des Gnadenlebens der Eheleute.

Und andererseits müssen die natürlichen Werte der Ehe aus hoher Schau gesehen, behandelt und verwirklicht werden. Die Brautleute und Eheleute leben aber heute in einer ganz großen Gefahr, aus fragwürdiger Quelle über die natürlichen Seiten der Liebe und Ehe aufgeklärt und von ihnen geformt zu werden.

7. Für die Ehevorbereitung muß in der Gemeinde eine „Bewegung“ geschaffen werden. Die christliche Ehe ist nicht nur private Angelegenheit zweier Menschen, die sich lieben, sondern auch das Anliegen der Pfarrfamilie, des kleinen *Corpus Christi mysticum*. Das Leben der einen ist das Leben der anderen. Darum muß die Pfarrfamilie für die Ehen und die Vorbereitung ihrer jungen Christen auf die Ehe interessiert werden. Man sollte keine Ehevorbereitung größeren Stiles durchführen,

ohne es die ganze Gemeinde wissen zu lassen;

ohne es von der Kanzel oder im Pfarrblatt bekanntzugeben;

ohne die Väter und Mütter auf die Bedeutung der Ehevorbereitung für ihre Söhne und Töchter eindringlich aufmerksam zu machen;

ohne zum Gebet in den Familien um Gottes Beistand aufzurufen und in den Gottesdiensten mit der ganzen Gemeinde in diesem Anliegen zu beten;

ohne die Alten und Kranken zu bitten, die Beschwerden des Alters und die Leiden der Krankheit in diesem wichtigen Anliegen der Gemeinde Gott aufzuopfern;

ohne die Kinder aufzumuntern, für diese Zeit auf Süßigkeiten zu verzichten, zu beten, besonders fleißig zu Hause und in der Schule zu sein, um dadurch Gottes Segen für die Brautleute zu verdienen usw.

So wird die Ehevorbereitung zum Gespräch in den Familien, auf der Arbeitsstätte, in der Öffentlichkeit, so kommt es zur „Bewegung“, durch die manche erfaßt werden, die sonst nicht mitmachen würden. Diese „Bewegung“ wirkt erzieherisch zugunsten der Ehe überhaupt und zugunsten der jungen Leute, die vor der Ehe stehen.

Damit diese „Bewegung“ leichter zustandekomme, sollte man die Ehevorbereitung nicht sporadisch, sondern möglichst auf Dekanats-, Stadt- oder Bezirksebene durchführen.

8. Es muß bei der Ehevorbereitung die Gemeinschaft der „Jungen Familie“ erstrebt werden. Deren Bedeutung kann man nicht überschätzen. Immer wieder muß man feststellen, daß eine gute Ehe, wenn sie isoliert ist, leicht vom Zeitgeist und der öffentlichen Meinung verdorben oder zerstört wird. Darum sollten die jungen Ehen vor allem in der „Jungen Familie“ zusammengeschlossen werden. In ihr werden sie einander dann helfen und stützen. Sie werden in dieser

Gemeinschaft einen Sauerteig in der Gemeinde bilden, der viel Gutes im Pfarrleben schafft und viel schädliche Einflüsse fernhält.

Die „Junge Familie“ kann nicht künstlich hergestellt, organisiert werden. Sie muß organisch wachsen. Das geht vor sich, wenn die einzelnen Paare sich bei der Ehevorbereitung kennenlernen, ihre Gedanken austauschen, in anständiger Weise über die Dinge der Liebe und Ehe sprechen lernen und das Bedürfnis spüren, auch in Zukunft zusammenzustehen. Die gemeinsamen Wege, Ziele, Nöte und Freuden erweisen sich unter diesen jungen Menschen als ein verbindendes Element.

In Frankreich hat man seit einigen Jahren die sog. „Christliche Familiennachbarschaft“ gegründet und gute Erfolge dabei zu verzeichnen. Sie ist etwas Ähnliches wie die „Junge Familie“, nur erfaßt sie auf nachbarlicher Ebene die katholischen Familien überhaupt.

9. Die Theologie hat in den letzten zwanzig Jahren neue und herrliche Gesichtspunkte über das Sakrament der Ehe erarbeitet. Besonders hat sie die Zusammenhänge mit dem *Corpus Christi mysticum*, mit dem Sakrament der Taufe, der Firmung und der Eucharistie aufgedeckt. Diese Erkenntnisse muß der Seelsorger sich, nachholend und vertiefend, zu eigen machen. Sie erst geben dem Eheunterricht Kraft, Wärme und innere Schönheit.

Die Methode der Arbeitsgemeinschaft

Aus den dargelegten Gesichtspunkten heraus hat die Arbeitsgemeinschaft „Familia“ eine besondere Methode für die Ehevorbereitung geschaffen. Sie besteht in folgendem:

Die Eheschulung ist in 15 „Ehebriefen“² zusammengestellt, von denen jeder in etwa eineinhalb Stunde vom Pfarrseelsorger mit seinen jungen Leuten durchgearbeitet und am Ende der Stunde jedem einzelnen ausgehändigt wird.

Den 16 Seiten Text eines jeden Briefes sind jeweils vier Seiten mit 20 Fragen beigelegt, welche die jungen Leute bis zur nächsten Stunde daheim schriftlich beantworten müssen. Diese Methode erfüllt die oben aufgezeigten Gesichtspunkte und Forderungen:

1. Es kommt durch die unbedingt geforderten schriftlichen Antworten das psychologische Moment der Spannung in den Brautunterricht.

2. Die Teilnehmer werden gezwungen, etwas für das Leben zu lernen. Sie sind nicht nur „Hörer“.

3. Der geistliche Leiter hat eine Kontrolle darüber, inwieweit die jungen Leute den behandelten Stoff verarbeitet haben.

4. Der Pfarrseelsorger hat eine ungeahnte Möglichkeit, mit Hilfe dieser Antworten die Situation und Innenwelt der jungen Leute verstehen zu lernen.

5. Auf Grund der Antworten kommt es zu dem so wichtigen Seelsorgesgespräch, durch das die Vertrauensbasis zwischen Gläubigen und Priester geschaffen wird.

K. Ingmann O.M.I., Aachen

² Arbeitsgemeinschaft „Familia“ Aachen, Salvatorberg. Bei Einzelbezug kostet jeder Brief 50 Dpf., bei Sammelbestellung (mindestens 7 Stück jeder Nummer) 25 Dpf.

Die Novelle zum Reichsjugendwohlfahrtsgesetz

Da den neugebildeten Jugendwohlfahrtsausschüssen in jedem Kreis bzw. in jeder kreisfreien Stadt des Bundesgebietes ein Geistlicher angehören muß, sind die nachfolgenden Ausführungen für alle Geistlichen von Bedeutung.

Das Gesetz zur Änderung von Vorschriften des Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes (JWG) vom 28. 8. 1953 (BGBl. G S. 1035) greift tief in die Organisation der Jugendwohlfahrtsbehörden und in das materielle Recht der öffentlichen Jugendhilfe ein. Das JWG war 1922 erlassen worden, doch konnte es sich aus zwei Gründen bisher nicht so auswirken, wie es den Zielen des Gesetzes entsprach. Unter dem Druck der Finanznot in der Inflationszeit wurde das Gesetz mit starken Einschränkungen in Kraft gesetzt. Insbesondere wurden wichtige Aufgaben der vorbeugenden Jugendhilfe ihres Pflichtcharakters entkleidet und zu Kannleistungen gemacht (Not-VO vom 14. 2. 1924). In der NS-Zeit wurde ein schwerwiegender Eingriff in die Verfassung der Jugendämter vorgenommen. Die Mitwirkung der in der Jugendwohlfahrt erfahrenen Persönlichkeiten im Jugendamtsausschuß wurde aus einer beschließenden in eine nur beratende Tätigkeit umgewandelt (Gesetz vom 1. 2. 1939). Beide Maßnahmen haben hemmend auf die Entwicklung eingewirkt.

Die Bedeutung der Novelle zum JWG von 1953 besteht darin, daß sie diese beiden nachteiligen Maßnahmen beseitigt und damit die von allen Seiten angestrebte Entwicklung zum lebendigen Jugendamt, zum Jugendamt als sozialpädagogische Einrichtung fördert. Sie leitet eine neue Epoche ein, bei der es nun darauf ankommt, daß die in der Jugendwohlfahrt tätigen Persönlichkeiten und Stellen der öffentlichen und freien Jugendhilfe die Möglichkeit wahrnehmen, die ihnen das Gesetz gibt. Wir geben nachstehend einen Überblick über die Hauptfragen, die das Gesetz regelt.

Die Novelle bringt eine Fülle neuer Aufgaben für die gesamte Jugendfürsorge und Jugendpflege. Wie bisher, ist die öffentliche Jugendhilfe auf kommunaler Basis organisiert. Die öffentliche Jugendhilfe ist Selbstverwaltungsangelegenheit der Landkreise und kreisfreien Städte (§ 8). Diese sind verpflichtet, Jugendämter zu errichten. Nach näheren landesrechtlichen Vorschriften werden Zusammensetzung, Verfahren und Verfassung geregelt und die personellen, sachlichen und finanziellen Voraussetzungen geschaffen (§ 9 Abs. 1).

Von besonderer Bedeutung ist, daß das Jugendamt aus dem Jugendwohlfahrtsausschuß und aus der Verwaltung des Jugendamtes besteht (§ 9 Abs. 2), und daß die Aufgaben nach dem JWG von beiden — Ausschuß und Verwaltung — wahrgenommen werden.

I. Zusammensetzung des Jugendwohlfahrtsausschusses (JWA)

1. Zum Jugendwohlfahrtsausschuß (§ 9a) gehören stimmberechtigt:
 - a) Mitglieder der Vertretungskörperschaft (Stadtrat, Kreistag) und „in der Jugendwohlfahrt erfahrene oder tätige Männer und Frauen aller Bevölkerungskreise“, die von der Vertretungskörperschaft gewählt werden. Diese politisch bestimmten Persönlichkeiten sollen $\frac{2}{3}$ der Mitglieder des Ausschusses ausmachen.

- b) Männer und Frauen, die von den Jugendverbänden und freien Vereinigungen der Jugendwohlfahrtspflege vorgeschlagen und durch den Stadtrat bzw. Kreistag gewählt werden (§ 9a, Abs. 1b). Ihre Zahl beträgt $\frac{2}{3}$ des Ausschusses. Sitzungsgemäß sollten diese je zur Hälfte aus den Jugendwohlfahrtsverbänden und den Jugendverbänden genommen werden.
 - c) Zum Jugendwohlfahrtsausschuß gehören ferner von Amts wegen der Leiter der Verwaltung oder ein von ihm bestimmter Vertreter, also der Oberbürgermeister bzw. Landrat oder der Dezernent für das Wohlfahrtswesen; sodann der Leiter der Verwaltung des Jugendamtes.
2. Beratende Mitglieder sind ein Arzt des Gesundheitsamtes, Vertreter der Kirchen, ein Vormundschaftsrichter oder Jugendrichter. Nach Landesrecht oder nach Satzung des jeweiligen Jugendamtes können weitere Personen zum Jugendwohlfahrtsausschuß gehören (§ 9a, Abs. 2). Auf diese Weise soll erreicht werden, daß der Jugendwohlfahrtsausschuß nicht nach einseitigen politischen Gesichtspunkten zusammengesetzt wird. Man ist der Überzeugung, daß eine politisierte Jugendarbeit keinen dauernden Erfolg erzielen kann, daß es vielmehr darauf ankommt, alle an der Jugendarbeit wirkenden Kräfte zusammenzubringen und zu gemeinsamer Verantwortung zusammenzuführen.

II. Rechte des Jugendwohlfahrtsausschusses

Dem JWA steht nicht nur eine beratende Mitwirkung, sondern auch ein Beschlußrecht zu. Dabei ist er an die Rahmenbeschlüsse der Vertretungskörperschaft, namentlich in finanzieller Hinsicht, gebunden.

III. Aufgaben des Jugendwohlfahrtsausschusses

1. Es obliegt dem JWA, der Vertretungskörperschaft einen Vorschlag für eine Satzung zu unterbreiten.
2. Der JWA hat mitzuwirken bei der Aufstellung des Haushaltsplanes für das Jugendamt und bei der Vorprüfung der Jahresrechnung.
3. Der JWA muß sich ein Bild verschaffen über die Situation der Jugend in seinem Bezirk. Er soll sodann auf allen Gebieten der Jugendhilfe anregend und fördernd wirken und überlegen, wer die nötige Hilfe leisten kann.
4. Der JWA ist die weisunggebende und beschließende Stelle; die Verwaltung ist die ausführende Stelle (vgl. Stadtrat und Stadtverwaltung!). Der JWA bestimmt die Grundsätze und Richtlinien, nach denen die Verwaltung des Jugendamtes auf den einzelnen Arbeitsgebieten tätig zu werden hat. Er legt z. B. fest, nach welchen Grundsätzen die Erlaubnis zum Halten von Pflegekindern gewährt oder verweigert wird und ein Pflegekind aus einer Pflegestelle entfernt und anderweitig untergebracht wird. Der JWA legt fest, nach welchen Grundsätzen Fürsorgeerziehung und Freiwillige Erziehungshilfe beantragt werden sollen.

Der JWA befaßt sich im allgemeinen nicht mit Einzelfällen, dagegen wird er sich Sonderfälle und Beschwerden vorlegen lassen.

5. Der JWA beschließt, auf welche Beamte die Ausübung der vormund-schaftlichen Obliegenheiten innerhalb der Amtsvormundschaft über-tragen werden soll (§ 32 JWG). Vor dieser Aufgabe steht jeder neu-gewählte JWA in seiner ersten Sitzung und jedesmal dann, wenn ein „Amtsvormund“ eingestellt wird.
6. Der JWA setzt die Grundsätze fest, nach denen die Zusammenarbeit mit den freien Verbänden zu regeln ist (§ 6 u. ggf. § 11).
7. Der JWA beschließt über die Verwendung der von der Vertretungs-körperschaft bereitgestellten Mittel.
8. Der JWA berät und beschließt über die Zuschüsse an die freie Liebes-tätigkeit und macht der Vertretungskörperschaft entsprechende Vor-schläge.
9. Der JWA ist vor Bestellung des Leiters der Verwaltung des Jugend-amtes zu hören (§ 9c, Abs. 2). Seine Mitwirkung bei Anstellung der übrigen Fachkräfte regelt sich nach Landesrecht („die Oberste Landes-behörde stellt Richtlinien auf“, § 9c, Abs. 3).
10. Der JWA soll in Fragen der Jugendwohlfahrt vor jeder Beschluß-fassung der Vertretungskörperschaft gehört werden.
11. Der JWA hat das Recht, Anträge an die Vertretungskörperschaft zu stellen.
12. Der Entwurf eines Jahresberichtes ist dem JWA vom Leiter der Ver-waltung des Jugendamtes vorzulegen.
Der JWA tritt nach Bedarf, mindestens sechsmal im Jahre zusammen und ist auf Antrag von mindestens einem Drittel der stimmberech-tigten Mitglieder einzuberufen (§ 9b).

IV. Verwaltung des Jugendamtes

Diesem Ausschuß gegenüber steht die Verwaltung des Jugend-amtes. Diese hat die „laufenden Geschäfte“ des Jugendamtes zu er-ledigen. Der Jugendamtsleiter soll in Zukunft eine Persönlichkeit sein, die auf Grund ihres Charakters, ihrer Kenntnisse, ihrer Erfahrungen und in der Regel auf Grund einer „fachlichen Ausbildung“ eine besondere Eignung für die Jugendhilfe hat. Auf diese Weise soll vermieden werden, daß die Leiterstellen ausschließlich nach Gesichtspunkten der Verwaltung besetzt werden.

Nach wie vor besteht die Möglichkeit der Delegation nach § 11 JWG, das heißt der Übertragung von einzelnen Geschäften und Gruppen von Geschäften auf Verbände, Ausschüsse, Vereinigungen und Einzelpersön-lichkeiten.

V. Aufgaben der öffentlichen Jugendhilfe

Zu den Aufgaben der öffentlichen Jugendhilfe gehören Jugend-fürsorge und Jugendpflege.

1. Jugendfürsorge geht von dem erzieherisch gefährdeten Jugend-lichen aus; sie umfaßt alle vorbeugenden, helfenden und heilenden Maßnahmen bei Bedrohung der gesundheitlichen, wirtschaftlichen und sittlichen Entwicklung, bei drohender oder schon eingetretener Ver-wahrlosung, die durch die Anlage oder durch das Milieu und die un-günstigen Erziehungseinflüsse verursacht sind. Im einzelnen gehört

dazu nach § 3 der Schutz der Pflegekinder, die Mitwirkung im Vormundschaftswesen, die Mitwirkung bei der Schutzaufsicht und Fürsorgeerziehung, kurz: alle Maßnahmen, die sich aus dem Fehlen oder dem Versagen der Familie ergeben.

Daneben steht der große Aufgabenbereich der Jugendgerichtshilfe, die jetzt auch den sogenannten Heranwachsenden, d. h. den Altersklassen der 18-, 19- und 20jährigen zu leisten ist. Im Rahmen der Jugendgerichtshilfe wird der Bewährungshilfe besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden müssen.

2. Neben der Jugendfürsorge steht die Jugendpflege. Sie knüpft an den tatsächlichen Erziehungsstand des Minderjährigen an und hat nicht eine Gefährdung zur Voraussetzung. Sie ergreift die Gesamtheit der hegenden, erziehenden und gesinnungsbildenden Maßnahmen für die in körperlicher, geistiger und sittlicher Hinsicht gesunde Jugend unter besonderer Berücksichtigung der von der Jugend selbst geleisteten Jugendarbeit.

Der § 4 JWG ist gegenüber früher wieder Pflichtaufgabe geworden. Er bezieht sich nicht nur auf die Jugendpflege, sondern auf die gesamte vorbeugende Jugendhilfe.

Dazu gehört:

- a) die Erziehungshilfe für das Kind und die Familie durch Erziehungsberatung, Mütter- und Elternschulung sowie Förderung des Baues, der Einrichtung und des Betriebes von Kindergärten, Horten, Kindertagesstätten, Kinderheimen (für besonders betreuungsbedürftige Kinder);
- b) die Erholungspflege für Kinder, Jugendliche und Mütter und die Förderung ihrer Einrichtungen (Erholungsheime und Tageserholungsstätten) in Zusammenarbeit mit dem Gesundheitsamt;
- c) die Beratung der Jugendlichen in allen Angelegenheiten;
- d) die Jugendpflege durch
Förderung der Selbsttätigkeit der Jugendgruppen und Jugendverbände sowie des Stadt- (Kreis-) jugendrings,
Förderung des Baues und der Einrichtung von Jugendfreizeitheimen,
Förderung des Baues, der Einrichtung und des Betriebes von Heimen der „Offenen Tür“ für die nichtorganisierte Jugend,
Förderung der Einrichtung von Jugendwohnheimen,
Förderung der Freizeitgestaltung der Jugendlichen und jugendbildnerischer Maßnahmen außerhalb der Schule,
Förderung der staatspolitischen Erziehung der Jugend einschließlich der internationalen Begegnung,
Förderung von Maßnahmen der Berufshilfe sowie besonderer Veranstaltungen für Mädchen zur Erziehung und Bildung für die Aufgaben der Frau in Beruf, Ehe und Familie,
Förderung der Jugendgruppenleiterschulung,
Förderung des Jugendwanderns und des Jugendherbergswesens,
Förderung des erzieherischen Jugendsports,
Förderung der Jugendkulturopflege einschließlich der Förderung der Jugendfilmarbeit und des werthaftern Jugendschrifttums.

Es ist also eine Fülle von Aufgaben, die dem Jugendamt obliegen und die im Jugendwohlfahrtsausschuß angeregt, besprochen und gefördert werden müssen.

VI. Das Subsidiaritätsprinzip

Von besonderer Bedeutung ist das Subsidiaritätsprinzip, das im Jugendwohlfahrtsgesetz einen klaren Ausdruck gefunden hat.

Nach § 4 ist es Aufgabe des Jugendamtes, Einrichtungen und Veranstaltungen anzuregen, zu fördern und gegebenenfalls zu schaffen. „Das Jugendamt hat auf den einzelnen Gebieten der Jugendhilfe zunächst vorhandene Einrichtungen freier Träger zu fördern, sodann die freie Jugendhilfe anzuregen, notwendige Neueinrichtungen zu errichten — die aus öffentlichen Mitteln zu fördern sind —, und schließlich eigene behördliche Einrichtungen zu schaffen, wenn der Weg der Anregung und Förderung erfolglos geblieben ist.“ Dieser Grundsatz ist einer der tragenden Pfeiler des neuen Gesetzes; er geht von einer bestimmten Staatsauffassung aus, von dem Gedanken, daß alles „von unten“ wachsen muß und daß die Zeit der Befehle vorbei ist. Der einzelne Mensch und seine Gemeinschaft müssen gefördert werden und der einzelne steht nicht mehr dem Staat gegenüber. Es kommt in erster Linie auf den Opferwillen und die Eigenleistungen kleiner Kreise an, ehe den Staat eine Rechtsverpflichtung trifft, mit staatlichen Mitteln zu helfen.

Nur kurz sei darauf hingewiesen, daß auch auf Landesbasis die Jugendarbeit auf ähnliche Weise organisiert ist.

VII. Landesjugendamt

Das Landesjugendamt setzt sich gleichfalls zusammen aus dem Landeswohlfahrtsausschuß und der Verwaltung des Landesjugendamtes, wobei den Ländern weitgehende Gestaltungsbefugnisse überlassen sind. In Rheinland-Pfalz ist das Sozialministerium maßgebend und federführend.

Von dem Gesetzgeber aus ist alles getan, um eine gute Jugendarbeit in die rechten Bahnen zu lenken. Es wird wesentlich darauf ankommen, daß die hauptamtlichen Kräfte und die Mitglieder der Jugendwohlfahrtsausschüsse mit einem Herz für die Jugend, mit einem Schatz an Erfahrungen und Kenntnissen mitraten und mitarbeiten.

Caritasdirektor Paul Fechler, Trier

B E S P R E C H U N G E N

KIRCHENGESCHICHTE

Jedin, Hubert: Joseph Greving (1868–1919). Zur Erinnerung an d. Begr. d. „Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte“ im Jahre 1905. — Münster: Aschendorff 1954. 65 S. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. H. 12) kart. 3,60 DM.

Es ist spannend zu lesen, wie der Privatdozent Joseph Greving, der es in 10 Jahren nicht zu einem Extraordinariat bringt und ein Opfer der Reibungen zwischen der Bonner Fakultät, bzw. Heinrich Schrörs, und dem erzbischöflichen Stuhl zu werden droht, eine wissenschaftliche Reihe, die RST = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, plant, gegen Widerstände durchsetzt und mit ihr, d. h. auf der Grundlage der wissenschaftlichen Erforschung der Reformationsgeschichte, einen Beitrag zur Zusammenarbeit der Konfessionen leistet. Jedin schenkt uns hier nicht nur eine Biographie, sondern ein Stück Wissenschafts- und Universitätsgeschichte von 1900 — 1920. Möge dieses kleine Bändchen das heutige katholische Deutschland — Privatleute und bischöfliche Ordinariate — neu erinnern an ein Werk, das ihm aufgegeben ist und auf seine Hilfe wartet: das „Corpus Catholicorum“.

Iserloh.

Bibelwissenschaft

Schneider, Heinrich: Der Text der Gutenbergbibel, zu ihrem 500jährigen Jubiläum unters. — Bonn: Hanstein 1954. 120 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 7.) br. 13,20 DM, Ln. 17,- DM.

Die textkritische Vulgataausgabe, deren Herausgabe die römische Benediktinerabtei zum heiligen Hieronymus 1926 begonnen hat, hat zwar die Lesarten der Gutenbergbibel in ihren Apparat aufgenommen, keineswegs aber Klarheit in der Frage geschaffen, auf welche Textvorlagen der Gutenbergdruck selber zurückgeht, da sie in der Hauptsache nur die älteren Handschriften vergleicht. Zur Klärung dieser Frage hat Schneider 41 Bibelhandschriften aus der Stadt und dem Gebiet Mainz untersucht, die ins 13.–15. Jahrhundert gehören. Drei Specimina: Gen 18, 1–19; 1 Sam 1, 1–9; Job 31, 40–32, 22 scheinen ihm auf Grund des Textbefundes besonders geeignet zu einem Vergleich mit der neuen Vulgataausgabe, deren Apparat er so um viele Textvarianten bereichern konnte.

Sch. Untersuchung erbringt den Beweis, daß die Pariser Rezension schon im 13. Jahrhundert im Mainzer Raum bekannt war und sich trotz mancher Kritik bis zur Zeit Gutenbergs als meist gebrauchte Bibelausgabe behauptete. Ein Vergleich der Textvarianten der Gutenbergbibel mit den untersuchten Handschriften führt zu dem Ergebnis, daß ihre Überzahl auf die Hochform des Pariser Normaltextes zurückgeht, daß also „die Gutenbergbibel weder ein nachweislicher Abkömmling der theodulphanischen noch der alkuinischen Rezension ist“ (S. 81). Die am meisten verwandte Handschrift, die Bibel des Georgius Olandus, offenbart noch engere Beziehungen zum Pariser Normaltext als der 1. Mainzer Druck.

Läßt sich in der Pariser Rezension eine Tendenz zur Textvereinfachung feststellen, so sind in den Sonderlesarten der Gutenbergbibel „keine neuen textkritischen Bestrebungen“ (S. 97) erkennbar. Daher kommt Sch. zu dem Schluß, daß die von der Vulgataausgabe als Lesarten der Gutenbergbibel vermerkten Varianten bereits in den von ihm untersuchten Handschriften des 14. Jahrhunderts enthalten sind, von Gutenberg bei seiner Drucklegung also vorgefunden und übernommen wurden.

Trotz der Mängel wurde die 1. Druckausgabe infolge der vereinfachten Herstellungsweise fast unverändert nachgedruckt, so daß sie die editio princeps, ja fast die alleinige Ausgabe des 15. Jahrhunderts wurde. Auch noch die editio Clementina von 1592 trägt Spuren der Mainzer Inkunabel an sich, sie „enthält eine Schicht aus der Gutenbergbibel“ (S. 114) und hat diese bis auf unsere Tage lebendig erhalten.

Die Wissenschaft vor allem wird es Schneider danken, daß er in mühevoller, zeitraubender Bibliotheksarbeit Licht in die Vorlagen der Gutenbergbibel gebracht, damit die Geschehnisse des Vulgatatextes im späten Mittelalter erhellt und so eine empfindliche Lücke der Vulgataforschung geschlossen hat.

Gross.

Abd-el-Jalil, Johannes Mohammed, OFM.: Maria im Islam. Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. (1954). 104 S. kart. m. Schutzumschl. 3,20 DM.

Diese Schrift, eine Gabe zum Marianischen Jahr, ist aus einem Vortrag hervorgegangen, den der vom Islam zum kath. Glauben konvertierte Verfasser und heutiger Professor für Islamkunde und arabische Sprache an der kath. Universität Paris in Werl gehalten hat.

Zunächst geht der Verfasser dem Marienbild im Koran nach und stellt in ihm die nachdrücklich betonten Lehren der unbefleckten Geburt Mariens und der jungfräulichen

Geburt Jesu heraus. Die einzelnen Texte lassen zwar infolge ihrer Dunkelheit den Koran-Exegeten und Kommentatoren reichlichen Spielraum in der Erklärung, aber die beiden Wahrheiten an sich rührt keiner an.

Durch ein besonderes Wirken des einen und einzigen Gottes — diese Grundwahrheit der Moslems bestimmt wesentlich die Lehre von Jesus und die islamische Mariologie — in der Vermittlung eines Engels vollzog sich in der reinen Jungfrau das Wunder der Menschwerdung Jesu, die nach Art der Erschaffung des Adam gedacht wird. Jesus ist ja „der Gesandte Gottes und Geist von ihm“, aber nicht Gott. In mohammedanischer Schau tastet deswegen der Ausdruck „Mutter Gottes“ die Transzendenz des einen und alleinigen Gottes an und macht die Verfechter solcher Lehre, die Christen, zum Spielzeug Satans. Trotzdem kommt Maria infolge der genannten beiden Vorzüge eine sehr hohe Würde zu. Selbst die unklaren Äußerungen des Religionsstifters über Aischa, Mohammeds Lieblingsfrau, und Fatima, Mohammeds Lieblingstochter, räumen die Ehrenstellung vor allen Frauen der „Sayyida Maryam“, der Herrin Maria, ein. In persischen Familien pflegt man unter den Haustöchtern eine „Imitatio Mariae“, und viele Mohammedaner stellen ein Marienbild auf aus Ehrfurcht vor der Reinen, dem Idealbild der Frauen. Gross

Nielsen, Josef Maria: Gottes Volk und Gottes Sohn. Frankfurt/Main: Knecht (1954). 104 S., geb. 4,20 DM.

Der Untertitel dieses Büchleins „Zum christlichen Verständnis des Alten Testaments“ deutet darauf hin, daß es 1934 in 1. Auflage eine konkrete Zeitaufgabe zu erfüllen hatte. Nun liegt es ohne einen solchen zeitgegebenen Anlaß in 3. vollständig umgearbeiteter Auflage wieder vor.

N. entledigt sich seiner Aufgabe, indem er im 1. Teil die bleibende Bedeutung des AT hervorkehrt und seinen Platz in der einen Heilsgeschichte bestimmt. Der 2. Teil zeigt dann, wie Christi Wort und Werk auf Gegebenheiten des AT aufbaut, sich auf sie zurückbezieht und sie erfüllt. —

N. wendet sich an ein breites Publikum, er schreibt leicht verständlich und durchsetzt seine Ausführungen mit reichen und passenden Zitaten aus der Heiligen Schrift. Damit stellt er sich in den Dienst eines echt biblischen Anliegens, seine Leser für die Schrift-texte empfänglich zu machen und sie zur Schrift selbst hinzuführen. Gross

Jeremias, Joachim: Die Gleichnisse Jesu. 3. durchges. Aufl. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1954. 176 S. br. 6,80 DM, Ln. 9,80 DM.

Gleich sei es gesagt: ein gewichtiges, materialreiches und überaus instruktives Buch, das zu einem wesentlich vertieften Verständnis der Gleichnisse Jesu führt. Es konnte deshalb auch innerhalb weniger Jahre schon in 3. Auflage erscheinen, die jedoch „abgesehen von einigen Änderungen am stehenden Satz und den kommentierten (teilweise sehr wichtigen! D.R.) Literaturnachträgen ... ein Nachdruck der zweiten“ ist (aus dem Vorwort). Trotzdem darf die enorme Gelehrsamkeit und auch tiefe Gläubigkeit des Verfassers nicht dazu verführen, nun alles unwidersprochen hinzunehmen. So z. B. arbeitet Jesus gewiß in seiner Predigt viel mit dem Gerichtsgedanken, aber man kann nicht behaupten, die „Katastrophe“ stünde nach ihm unmittelbar bevor (das ist die Meinung des Täufers!). Was die Parusie angeht, so kennen die Synoptiker keine „Verzögerung“ derselben (vgl. den Beitrag von Michaels zur Wikenhauserfestschrift); alles dreht sich vielmehr darum, die völlige Ungewißheit der Stunde der Parusie ins Bewußtsein zu bringen. In dem Gleichnis von den Minen bzw. Talenten scheint mir umgekehrt Lk die ursprünglichere Fassung bewahrt zu haben; auch vermag ich in der Geschichte des Gleichnisses bei Lk, abgesehen von dem in einem späteren Stadium der Überlieferung eingefügten Spruch Jesu 19,26, keine allegorisierenden Züge zu erkennen (so wenig, wie in der lukanischen Überlieferung des Gleichnisses vom großen Gastmahl); die Geschichte des Gleichnisses verläßt vielmehr, abgesehen von V. 26, die profane Wirklichkeit nicht. Nebenbei bemerkt: Es ist überhaupt erstaunlich, wie konservativ Lk in der Darbietung der Traditionsstücke ist, wie er auch die jeweilige Hörerschaft Jesu mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit in seinen redaktionellen Einleitungen „rekonstruiert“. — Zu Lk 16,11: pros 'eauton kann wegen des dazwischenliegenden taüta nur zu proseúcheto gehören (vgl. S. 114). — Zu S. 119: In der Auslegung des Gleichnisses vom gottlosen Richter sind die eigentlichen Gegensätze nicht genügend erkannt und berücksichtigt: epi chrónon — en táchei. — S. 126: In dem Gleichnis vom törichten Bauern geht es im Kerygma nicht um die endzeitliche Katastrophe, sondern um die „Katastrophe“ des individuellen (plötzlichen) Todes. — S. 133 (zum Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus): Aus der „Kluft“, von der 16, 26 die Rede ist, zu schließen, Jesus kenne „also keine Purgatoriumslehre“, halte ich nicht für berechtigt, weil die „Geschichte“ eines Gleichnisses mit seinem Kerygma ja nicht identisch ist. — S. 144 (zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter): die Meinung von Jeremias, der Priester und Levit hätten den Überfallenen offenbar für tot gehalten und deswegen eine Berührung mit ihm aus Gründen der levitischen Reinheit vermieden, und das sei der Grund ihres Verhaltens gewesen, bedeutet eine starke Be-

einträchtigung dessen, was Jesus hier verkündet. — So wäre noch manches zu nennen, was aus Raummangel hier nicht geschehen kann, so z. B. zu J. Deutung von Mk 4, 11. 12 (vgl. dazu S. 7–12; darüber werde ich meine Meinung in einer der nächsten Nummern dieser Zeitschrift vorlegen). Nur ein Bedenken des katholischen Exegeten sei noch angemeldet. Der Grundsatz „Von der Urkirche zurück zu Jesus“ ist methodisch gewiß überaus wichtig, darf aber theologisch nicht dazu verführen, nur die sogenannte *ipsissima vox Jesu* als legitime Verkündigung gelten zu lassen. Wir begegnen dem „historischen“ Jesus nicht anders als durch das Medium des apostolischen Kerygmas, und nur in der von der apostolischen Kirche bezeugten Form ist das NT fons fidei. (Nur eine Frage: Wenn die sogenannte Logienquelle, in der Forschung „Q“ genannt, gefunden würde, könnte sie überhaupt als inspiriert gelten? Das sind Fragen, denen der Exeget nicht aus dem Wege gehen kann, wenn er zugleich Theologe sein will!). Deshalb kann der katholische Theologe Jeremias Satz (im Vorwort): „Niemand als der Menschensohn selbst und Sein Wort kann unserer Verkündigung Vollmacht geben“ nicht unterschreiben. Vollmacht dazu gibt uns die apostolische Autorität der Kirche. Mußner.

Gaechter, Paul S. J.: Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien. Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verlag. 260 S. kart. 12.- DM.

Dieses Buch, das innerhalb weniger Monate in der 2. Auflage erscheinen konnte, gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen zum Marianischen Jahr, und keiner, der an der Mariologie interessiert ist, wird an ihm vorübergehen dürfen. Auch dem Katecheten und Seelsorger wird es entscheidende Anregungen geben. Aber auch der Fachexeget wird sich gründlich mit diesem Werk des Innsbrucker Neutestamentlers befassen und auseinandersetzen müssen. Ob G. bei der Rekonstruktion der historischen Vorgänge immer recht hat, ist eine andere Frage; man kann sich aber seiner Argumentation häufig schwer entziehen. Daß Maria kein votum virginittatis gemacht hat (vgl. dazu S. 92–98), ist wohl richtig. „Mariologie“ heißt ja nicht, daß man Maria von vornherein in einem unirdischen und darum unwirklichen Raum sehen müsse, vielmehr muß man sie zunächst in dem Raume lassen, in dem sie aufgewachsen ist und gelebt hat; dann zeigt sich erst vollends, was der Herr „Großes“ an ihr getan hat. Bei der Deutung der Perikope von der Hochzeit zu Kana (s. dazu S. 155–200) kommt es natürlich entscheidend auf Joh 2, 4 an: Steht der Satz „Noch nicht ist meine Stunde gekommen“ in einem Begründungszusammenhang mit der unmittelbar vorausgehenden Abweisung Jesu? Das scheint der Fall zu sein; dann aber steht tatsächlich die Stelle in einem verborgenen Zusammenhang (vgl. „noch nicht“) mit der Szene unter dem Kreuze 19, 25–27: nachdem die „Stunde“ (des Heimgangs zum Vater) für Jesus gekommen ist, tritt auch Maria wieder in das messianische Werk Jesu ein, nun als „Mutter“ aller Gläubigen. Denn daß diese Szene unter dem Kreuze sich unmöglich nur auf ein „Privatverhältnis“ Maria-Johannes beziehen kann, macht G. überzeugend klar. Hier ist m. E. auch noch das Pronomen „dein“ in den Worten Jesu „Weib, siehe, dein Sohn!“ und „Siehe, deine Mutter!“ ins Auge zu fassen. Der „Sohn“ Mariens war bisher Jesus allein; jetzt wird ihre Mutterschaft erweitert — Maria bekommt einen neuen „Sohn“ — und ebenso bekommt der Jünger eine neue „Mutter“, obwohl seine leibliche Mutter (Salome) mit unter dem Kreuze steht! Maria wird also von dem sterbenden Christus eine neue Mutteraufgabe zugewiesen, verschieden von ihrer bisherigen Aufgabe. Deshalb auch die feierlich-distanzierende Anrede „Weib“, die darum keine Beziehung zu Gen 3, 15 zu haben braucht, wie G. meint. Dieser Vorgang unter dem Kreuze muß auch keine ausdrückliche Erfüllung der „Schrift“ sein; es ist schon genug, daß es Wille des Vaters ist, worauf im V. 28 das tetelestai deutlich genug hinweist. Die eigenartige Formulierung der Anweisungen Jesu an Maria und Johannes läßt jedenfalls erkennen, daß es dem sterbenden Erlöser um die Begründung einer neuen, geistigen Mutterschaft Mariens geht, die bei dem Symbolismus des vierten Evangeliums nicht auf die beiden Personen Maria und Johannes beschränkt bleiben muß. — Aufgefallen ist mir, daß G. das Büchlein von R. Schnackenburg, Das erste Wunder Jesu (Freiburg 1951), nicht erwähnt. M.

Seidensticker, Philipp O. F. M.: Lebendiges Opfer (Röm 12, 1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus (Ntl. Abh. XX/1-3). Münster: Aschendorff 1954. XVI — 347 S. kart. 23.- DM.

Der Titel des Buches „Lebendiges Opfer“, den der Verfasser im Anschluß an Röm 12, 1 seinem Werke gegeben hat, wird erst verständlich und zeigt sich erst in seiner vollen Berechtigung, wenn man sich mit dem Buche beschäftigt hat. Das große Anliegen der umfangreichen Arbeit ist nämlich, die christliche Heilswirklichkeit (das Kreuzopfer Christi) und das Leben der Christen im Anschluß an Paulus und den Hebräerbrief als kultische Wirklichkeit zu begreifen. Zweifellos gelingt es dem Verfasser, sein Anliegen überzeugend zur Geltung zu bringen und auf jeden Fall wird sichtbar, wie gewaltig der Apostel in seinem ganzen Denken und Verkündigen bewegt ist von der Christuswirklichkeit, die der Exeget bei der Auslegung der Paulus-Briefe im Auge behalten muß. Denn so wichtig die historisch-kritische Methode natürlich ist,

so darf sie nicht dazu verführen, die paulinische Theologie und speziell die Terminologie des Apostels nur aus der „Umwelt“ zu interpretieren, sondern sie bedarf der Ergänzung durch eine „theologisch-christologische“ Methode, wie S. sie in seinem Vorwort nennt. Eine gewaltige Fülle von religionsgeschichtlichem und biblischem Material wird vorgelegt und unter Aufwand einer enormen theologischen Denkkraft verarbeitet, die häufig stärker wirkt als die exegetische Energie des Verfassers. So z. B. in der Auslegung von Röm 6, 3–8 (s. S. 238 ff.), wo der wahre Gedankengang des Apostels keineswegs voll erfaßt ist; oder in der recht unkritischen Übernahme von Anschauungen Schliers und Cerfaux über die pln. Somaeklesiologie (vgl. etw S. 211 f.). Aber wegen seines Gesamtanliegens verdient das Buch große Beachtung, auch von seiten der Dogmatiker. M.

Percy, Ernst: Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung (Lunds Universitets Arsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 49. Nr. 5). Lund: Gleerup 1953. 324 S. 32,- Kr.

Die Untersuchung zeigt wieder, wie schwer es ist, die Botschaft Jesu zu systematisieren. Bestimmte Themen bekommen dadurch ein Gewicht, das ihrer faktischen Rolle in den Evangelien gar nicht entspricht, andere, auch sehr wichtige, erscheinen nur am Rande oder kommen überhaupt nicht zur Geltung. Schon der Titel des Buches entspricht nicht adäquat dem Inhalt, weil nur die Botschaft des synoptischen Jesus behandelt wird, die Botschaft des johanneischen Christus dagegen ganz unter den Tisch fällt. Und ist wirklich „Reich Gottes“, der zentrale Begriff der Botschaft Jesu? (Vgl. S. 175). Nicht einmal das läßt sich so einfachhin sagen. Die Arbeit orientiert aber sehr gut über den gegenwärtigen Stand der Forschung, geht keinem Problem aus dem Wege und verrät große Vertrautheit mit der Literatur. Katholische Autoren kommen allerdings kaum zur Sprache, was im Zeitalter der Una-Sancta-Bewegung etwas seltsam berührt. Der Stil ist überaus ermüdend (wie in allen Büchern von P.). Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf viele Einzelheiten einzugehen. Der Auffassung P. über Lk 17, 20 f. kann ich jedenfalls nicht zustimmen (vgl. S. 216–233), auch nicht nach seiner Erwiderung auf W. Michaelis Besprechung in der Theol. Zschr. 10 (1954), S. 229, in der P. nur wiederholt, was er schon in dem vorliegenden Buche gesagt hat (vgl. hier S. 220). Der Gegensatz zu „außerhalb“ ist zwar „innerhalb“, aber „innerhalb“ muß keineswegs identisch sein mit „innerliches“, so daß entos „ymon keineswegs „nur „in eurem Innern“ bedeuten“ kann. (Das Richtige z. St. steht bei W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, Zürich 1953, S. 26–29.) Ob die Cäsarea-Philippi-Szene, wie sie uns Mk 8, 27–30 Parr. berichtet ist, „auf eine wirkliche geschichtliche Erinnerung zurückgeht“, scheint P. zweifelhaft (vgl. S. 229); mir nicht. M.

Fascher, Erich: Textgeschichte als hermeneutisches Problem. Halle: VEB Max Niemeyer Verlag 1953, kart. 108 S. 5,- DM.

Die Arbeit zeigt, daß die Beschäftigung mit der Textgeschichte und Textkritik des NT ein auch theologisch sehr interessantes Unternehmen sein kann. Denn Textgeschichte ist, wie der Verfasser an einer Fülle von Beispielen zeigt, immer auch ein hermeneutisches Problem, d. h. Textgeschichte ist zugleich Geschichte der Auslegung, des theologischen Verständnisses also. Zu begrüßen ist auch der Aufruf des Verfassers an alle Konfessionen, an einem textgeschichtlich bestfundierten NT mitzuarbeiten, und, obwohl Protestant, weist er dabei auch auf die Forderungen Pius XII. in seiner Encyklika „Divino afflante Spiritu“ v. 30. 9. 1943 hin. — Das Fehlen eines biblischen Stellenregisters vermißt man gerade in dieser ausgezeichneten Schrift sehr. Aber vielleicht wurde das Papier dafür nicht genehmigt. M.

Kerygma und Mythos. III. Band. Hrsg. von H.-W. Bartsch. Hamburg-Volksdorf: Herbert Reich. Evangelischer Verlag 1954. 101 S. 6,- DM.

Dieser dritte Band bringt „Das Gespräch mit der Philosophie“ mit Beiträgen von K. Jaspers, R. Bultmann, H.-W. Bartsch, F. Buri, K. Reidemeister. Zunächst könnte man erstaunt sein, daß Jaspers überhaupt als Gegner von Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung des NT“ auftreten kann. Wer sein Buch: Der philosophische Glaube (München 1948) kennt, möchte meinen, J. und B. würden an derselben Front kämpfen. Wir zitieren zwei Sätze daraus: „Glaube heißt das Bewußtsein der Existenz in bezug von Transzendenz“ (S. 28). „Preiszugeben ist die Christusreligion, die in Jesus Gott sieht und auf einem Opfergedanken des Deuteriojesajas, angewandt auf Jesus, das Heilsgeschehen gründet“ (S. 80). Diese Sätze könnte Bultmann in gewisser Hinsicht unterschreiben. Trotzdem bricht eine scharfe Gegnerschaft zwischen B. und J. auf, wie der vorliegende Band zeigt, und wer genauer hinsieht, merkt auch, warum es dazu kommen muß. Bultmanns Anliegen ist ja insofern noch ein echt christliches, als sich bei ihm „das Bewußtsein der Existenz in bezug von Transzendenz“ nur an der historischen Person Jesus Christus und am Kreuze Jesu entzündet: das ist natürlich für den Philosophen Jaspers „Orthodoxie“ im schlimmsten Sinne („Die Position B. ist in der Sache

ganz und gar orthodox und illiberal, trotz der Liberalität des Forschers und des Menschen", S. 42); und trotzdem ist für ihn B. „ein Verführer . . . , der zu retten scheint und nicht rettet, zu geben scheint und nicht gibt und dann entscheidend eine unbewegliche Orthodoxie des Heilsgeschehens festhält, das er doch zugleich durch die Unglaubwürdigkeit seines glaubenden Gewaltaktes auch untergräbt“ (S. 41). B. fühlt sich natürlich in seiner Antwort auf J. (S. 49–58) verstanden und unverstanden zugleich; er wiederholt darin im wesentlichen nur das, was er seit 1941 sagt. J. hat unterdessen darauf in einem offenen „Brief an R. Bultmann“ geantwortet (Merkur 8, 1954, S. 501–534). — Der Herausgeber bedauert in seinem Vorwort, daß aus einem „Gespräch“ mit B. eine „Auseinandersetzung“ mit ihm geworden sei. Wir meinen, daß B. Programm so geartet ist, daß ein „Gespräch“ mit ihm nur sehr begrenzt möglich ist, vielmehr sich notwendig eine „Auseinandersetzung“ und Kritik ergeben muß. Und kann eine „Auseinandersetzung“ nicht auch ein „Gespräch“ sein?

M.

Evangelium Colbertinum, hrsg. und untersucht von H. J. Vogels. 2 Bände: I. Text. II. Untersuchungen (Bonner Bibl. Beitr. 4 und 5). Bonn: Hanstein 1953. 166 u. 182 S. br. 17,- u. 19,- DM.

„Der Colbertinus ist die einzige Handschrift, die uns einen altlateinischen Text zwar nicht in reiner Form, aber doch so vollständig wie keine andere erhalten hat“ (II 35). Vogels, der bedeutende Textgeschichtler und bekannte Freund der Vetus Latina, hat sich deshalb zweifellos ein großes Verdienst mit der Neuedition des Colbertinus erworben, nachdem die Aussagen von Sabatier und Belsheim den modernen Anforderungen keineswegs mehr entsprechen. V. mißt dem Text des C. große Bedeutung bei, da dieser der sog. westlichen Textfamilie angehört und für die Erkenntnis derselben darum sehr wichtig ist, zumal der Nachweis erbracht werden kann, „daß eine Lesart von c an der Spitze der Übersetzungsarbeit (vom Griechischen ins Lateinische) liegen muß“ (II 174). So sind diese Edition und die Untersuchungen dazu ein ganz wichtiger Beitrag zur Aufhellung des Geheimnisses des westlichen Textes. Und das Problem des westlichen Textes ist ein wahres Geheimnis! Bietet er etwa wirklich einen Text, der dem Original näher steht als der sog. neutrale Text? Es wird zu den Aufgaben der textgeschichtlichen Arbeit am NT in den nächsten Jahrzehnten gehören, diesem Geheimnis auf die Spur zu kommen.

M.

Cerfaux, Lucien: Die lebendige Stimme des Evangeliums in der Frühzeit der Kirche. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1953. 156 S. Ln. 7,50 DM.

Eine kleine, lesenswerte Einleitung in die Evangelien für gebildete Laien, Religionslehrer usw. aus der Hand eines bedeutenden Exegeten. Gar nicht einverstanden aber bin ich mit des Verfassers Lösung der sog. synoptischen Frage. Daß das Mk-Evangelium die Priorität vor unserem heutigen Mt hat, der letztere also literarisch von Mk abhängig ist, daran sollte nicht mehr gezweifelt werden (vgl. dazu nur die hervorragenden Ausführungen von J. Schmid in der Wikenhauserfestschrift S. 148 ff.). Dagegen gut formuliert finde ich den Satz über die Reden im Joh-Evangelium: „(Joh) berichtet also die Worte Jesu als Ohrenzeuge und interpretiert sie zugleich als inspirierter Theologe“, S. 84).

Ein Buch von der Kirche. Unter Mitarbeit schwedischer Theologen hrsg. von G. Aulen, A. Fridrichsen, A. Nygren, H. Linderoth, R. Bring. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1951. 488 S. Hlw. 18,- DM.

Die Frage nach der „Kirche“ ist erfreulicherweise im protestantischen Bereich heute stark in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Dafür legt auch dieses Buch wieder bereitetes Zeugnis ab, ein Sammelwerk, das die Vorträge enthält, die auf einer Konferenz schwedischer Theologen im Jahre 1942 über das Thema „Kirche“ gehalten wurden. Den Exegeten interessiert vor allem der erste Teil des Werkes, der „Die Kirche im NT“ behandelt. So handelt Nygren über Corpus Christi, Fridrichsen über „Messias und Kirche“ (ein wichtiger Beitrag!) und „Die neutestamentliche Gemeinde“, Odeberg über „Der neuzeitliche Individualismus und der Kirchengedanke im NT“, Sjöberg über „Kirche und Kultus im NT“ (ein überaus klarer Beitrag mit einem erfreulichen Sinn für die Wirklichkeit und Bedeutung des Kultus für das Christentum), Linton über „Kirche und Amt im NT“, Lindeskog über „Gottes Reich und Kirche im NT“, Johansson über „Wer gehörte zur urchristlichen Kirche?“. Man ist erstaunt, wie hier überall die Wirklichkeit „Kirche“ gesehen ist und vieles, was hier vom NT her zum Thema „Kirche“ gesagt ist, wird auch der katholische Theologe unterschreiben und häufig sogar begrüßen.

M.

Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Übersetzungen. Hrsg. von E. Osterloh und H. Engelland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Lieferung 7–10. Das Werk, dessen vorausgehende Lieferungen in dieser Zeitschrift schon besprochen

wurden (vgl. 61, 1952, 235 und 62, 1953, 374), liegt nun vollständig vor. Man muß die Protestanten um dieses Werk beneiden; denn zweifellos ist es vorzüglich zur Erarbeitung der biblischen Botschaft für alle jene geeignet, die aus verschiedensten Gründen nicht in der Lage sind, sich in die Heilige Schrift mit den üblichen wissenschaftlichen Hilfsmitteln einzuarbeiten. So ein Werk bräuchten auch wir Katholiken, etwa als „theologische“ Ergänzung zu Haags Bibellexikon!
M.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Band I/2. 1951/52. Düsseldorf: Patmos-Verlag. XII—219 S. br. 22,- DM.

Es ist überaus erfreulich, daß der Patmos-Verlag sich entschlossen hat, diese wichtige Zeitschriftenschau in seinen Verlag zu übernehmen, nachdem der Verlag des Kath. Bibelwerkes sich genötigt sah, das Unternehmen nach Erscheinen des ersten Halbbandes einzustellen. Denn nur so war seine Fortführung gesichert. Dieser zweite Halbband zeigt nun endgültig, daß es sich hier um eine Sache handelt, die für den Fachexegeten unentbehrlich werden wird. Hoffentlich kann es nun ungestört fortgeführt werden. Statt des Autorenregisters wäre ein Sachregister zu jedem Bande viel notwendiger, da das „Inhaltsverzeichnis“ den Dienst eines Sachregisters keinesfalls zu leisten vermag. Die Brauchbarkeit dieser erstaunlichen Bibliographie würde dadurch noch wesentlich erhöht.
M.

Przywara, Erich: Christentum gemäß Johannes. Nürnberg: Glock und Lutz 1954. 317 S. Ln. 15,- DM.

Wenn der Exeget Zugang zu diesem Buche von Przywara bekommen will, muß er für diesen Fall seine sonst so wichtige historisch-kritische Methode zu Hause lassen; er wird daran sonst Ärgernis nehmen. Bringt er das fertig, dann wird ihn P. in eine theologische Tiefe mitnehmen, wie sie nur dem Charismatiker und Genie erreichbar ist. Einzelnes zu diesem Buche zu sagen, ist mir nicht möglich.
M.

Das Neue Testament. Hrsg. von Prof. Dr. Josef Kürzinger, Eichstätt, Aschaffenburg: Pattloch. In Kustlieder 1,50 DM, bei Sammelbezug ist ein verbilligter Preis bis zu 1,35 DM möglich.

Kürzinger legt keine Neuübersetzung des NT vor, vielmehr geht es ihm „vor allem um die Angleichung des auf der lateinischen Vulgata gründenden Allioi-Textes an den griechischen Originaltext, sowie um eine begreifliche Anpassung an das heutige Sprachgefühl“ (Aus dem Vorwort des Herausgebers). Es war auch höchste Zeit, daß endlich auch wieder auf katholischer Seite eine billige Ausgabe des NT auf den Markt kommt. Dafür gebührt dem Verlag aufrichtiger Dank. Und der rasche Absatz der 1. Auflage hat erwiesen, wie groß das Bedürfnis nach einer billigen Volksausgabe war und ist. Im Anhang sind ein Personen-, Orts- und Sachregister sowie Tafeln beigegeben. Sehr zu begrüßen ist auch, daß bei den synoptischen Evangelien im Anmerkungsteil immer auch die synoptischen Parallelen mitverzeichnet sind. Über die Übersetzung kann man natürlich da und dort anderer Meinung sein. So halte ich z. B. die Übersetzung von Lk 11, 7 bei Kürzinger geradezu für falsch; das *kal* zu Beginn des V. ist nicht parataktisch, sondern Koordination an Stelle einer Subordination und muß also unübersetzt bleiben (vgl. Blau-Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch, § 442) und der Konjunktiv Aorist *eipē* hat deliberativen Sinn (vgl. ebd. § 366), so daß der Vers in der Übersetzung lauten muß: „Wird etwa jener von drinnen antworten und sagen: Mach mir keine Mühen usw.“, in dem Sinne: er wird gewiß nicht so antworten, sondern selbstverständlich sofort helfen! Es geht also in der Perikope gar nicht um „Beharrliches Beten“ (wie K. sie überschreibt), sondern um die Gewißheit der Erhörung. (Vgl. dazu auch J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 2. Aufl. S. 120 f.) Leider übersetzt auch K. Röm 5, 12: „weil alle in ihm gesündigt haben“, obwohl „in ihm“ im griechischen Text nicht steht; *eph' o* heißt „weil“ (vgl. Phil. 3, 12). Die kurze Einleitung zum Lk-Evangelium bleibt ganz im Konventionellen stecken und trifft keineswegs das kerygmatische Anliegen dieses Evangeliums. Ich kann hier nur auf das Buch von H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, verweisen oder auf den Aufsatz von E. Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: Evang. Theol. 14, 1954, S. 256—275.
M.

Evangelium im Bild. Worte aus den Evangelien und ihre Darstellung in der Kunst. München: Kösel 360 S.

Wer sich selbst oder anderen eine große Freude machen will, kann es ganz bestimmt mit diesem Buche tun. 160 Bildtafeln, angefangen von der frühchristlichen Kunst bis in das Jahrhundert Rembrandts, illustrieren ebenso viele Worte aus den Evangelien. Und zwar steht jeweils auf der einen Seite der Evangelientext, auf der gegenüberliegenden Seite das entsprechende Bild. In einem Anhang finden sich knappe, aber sehr instruktive Bemerkungen über die einzelnen Meister, ihr Leben, ihre Eigenart und Größe. Wenn die Bilder nun erst noch farbig wären! Aber das hätte natürlich die

Herstellungskosten des ohnehin splendid ausgestatteten Werkes so erhöht, daß der Preis zu hoch geworden wäre. Aber es hat auch die Schwarz-Weiß-Reproduktion ihren besonderen Reiz. Mußner

Für die Bibelarbeit und Meditation empfehlen wir:

Stöger, Alois, „Ich aber sage euch“. Die Bergpredigt nach Matthäus lebendig gemacht (Lebendiges Wort Bd. 1). München: Pfeiffer 1952. 138 S. kart. 2,80 DM.

Ders., „Ich bin gekommen“. Das Christusbild aus Matthäus 8–12. Ebd. 1953. 156 S. kart. 2,80 DM.

Besonders dieses zweite Bändchen entwickelt eine Methode, die uns für die Bibelarbeit in der Gemeinde nachahmenswert erscheint. Der Verfasser bietet zunächst im Anschluß an den heiligen Text jeweils eine „Besinnung“ darüber, versucht dann kurz das „Christusbild“ zu erheben und schließlich Anregungen zur „Nachfolge Christi“ zu geben. Die Sprache ist schlicht und einfach.

Könn, Joseph, Die Macht der Persönlichkeit. Schriftlesungen über den Philipperbrief. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benzinger 1952.

Diese Bearbeitung des Philipperbriefes aus der Hand des bekannten Verfassers ist „aus Schriftlesungen hervorgegangen, die vor einem großen Zuhörerkreise gehalten wurden. Die Erklärung beruht auf wissenschaftlicher Grundlage, legt aber, ihrem Zwecke entsprechend, besonderen Nachdruck auf die seelsorgerliche Auswertung des heiligen Textes“ (aus dem Vorwort).

Perk, Johannes, Die Apostelgeschichte. Werden und Wachsen der jungen Kirche. Stuttgart: Kepplerhaus-Verlag 1954. XII–240 S., Ln. 9,80 DM.

Das Buch bietet zunächst eine ausführliche Einleitung in die Apg und im Hauptteil einen fortlaufenden Kommentar. Es ist leicht verständlich geschrieben und vermag sicher für die Darbietung der Apg in Bibelkreis und Unterricht gute Dienste zu leisten.

Ketter, Peter, Die Apokalypse (Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. XVI/2. 3., unveränderte Aufl.). Freiburg: Herder 1953. XII–322 S. Ln. 17,50, Hlbld. 23,50 DM.

Haering, P. Placidus OSB, Die Botschaft der Offenbarung des heiligen Johannes. München: Pfeiffer 1953. 424 S. Ln. 16,- DM.

Daß der Kommentar von Ketter nun schon in dritter Auflage erscheinen konnte, beweist das große Bedürfnis nach einer gediegenen Auslegung der Apk, die für die praktische Bibelarbeit brauchbar ist. Wir können aber auch das Buch von P. Haering für diesen Zweck warm empfehlen; es ist aus der Praxis für die Praxis geschrieben, gediegen und sachlich, frei von aller Schwärmerei, ja abhold jeder Schwärmerei, was eigens zu erwähnen angesichts eines so geheimnisvollen Buches wie der Apk nicht ganz unbegründet ist. Mußner

Dogmatik

Feckes, Carl: Maria im Heilsplan Gottes. Das dogmatische Vollbild des Marien-geheimnisses. — Leutesdorf: Christ-Königs-Verlag 1954. 48 S. kart. 1,20 DM.

Die klar geschriebene Broschüre legt die Lehre der Kirche und theologische Meinungen dar, wobei die bekannte mariologische Einstellung des Verfassers sich deutlich abzeichnet.

Ignaz Backes

Müller, Marianus: Die Verheißung des Herzens. Zur Theologie des Ewigen im Menschen. — Freiburg: Herder 1953. 412 S. (Begegnung u. Wandlung. Bd. 1) Ln. 12,80 DM. M. spricht in ermüdenden Wiederholungen hauptsächlich vom Bilde Gottes in der Seele und von der Sehnsucht nach Gott. Zitate aus Nietzsche und Sartre, Wittig und Wiechert begegnen dem Leser, für dessen religiöse Betrachtung ein eigenes Register angelegt ist. Zur Einführung des akademischen Hörern gewidmeten Buches bringt M. auf 14 Seiten eine „Verklagung“ der Theologie, der religiöser Intellektualismus, deistischer Aktivismus, Trennung vom Dienst am Leben und Verarmung im Zeichen der Vereinseitigung vorgeworfen werden. Man erwartet auf diesem knappen Raum nicht eine genügende Begründung, wohl aber, daß der Ankläger selbst keinem dieser Vorwürfe sich aussetzt. Es ist aber einseitig, wie er dem „alten Heiden“ Aristoteles mehrfach die Ideenlehre platonischen Ursprungs so gegenüberstellt, daß der Eindruck entsteht, als ob die platonische Philosophie es nicht ebenso wie die aristotelische nötig gehabt hätte, durch christliche Denker erst von Irrtümern gereinigt, zurechtgebogen und weitergeführt zu werden, ehe sie in dieser veränderten Gestalt mit dem Christentum vereinbar wurde. Die Rezension möchte aber nicht verschweigen, daß auch M. Gedanken des „alten Heiden“ Aristoteles bringt, ohne freilich jedesmal auf diesen Gewährsmann hinzuweisen. Die aristotelische Lehre von dem unbewegten, alles zu sich hin bewegenden Bewegten ist von M. nicht ausgewertet worden. Die Weise, wie M. im Zusammenhang mit dem Vorwurf des deistischen Aktivismus vom Molinismus spricht, zeigt nicht gerade platonisch-akademische Haltung. S. 150 schreibt M.: „Unsere Seele fühlt seit ihrer Geburt (!), wie der Schöpfer sich mit unserem Sein und Leben zu einer tiefen seligen Gemeinschaft verbunden hat.“ „Und seit jener ersten Stunde hat unser Herz begriffen, daß uns nur eine Pflicht obliegt: die Glückseligkeit.“ (!)

Ignaz Backes

Bernard, R.: Le Mystère de Marie. Les origines et les grands actes de la maternité de grâce de la sainte vierge. 4. éd. — Paris & Tournay: Desclée, De Brouwer 1954. 344 S. br. 84 Frb.

Die 57 Kapitel dieses Buches wollen die Größe der Mutterschaft Mariens darlegen, indem sie Mariens Nähe zu Christus hervorheben. Weil weniger der Abstand zwischen beiden gezeigt wird, entsteht beim Leser nicht die Klarheit, die als Fundament der Frömmigkeit wünschenswert ist. Die Meinung des Verfassers über das Wissen der Gottesmutter entspricht wohl nicht den Berichten der Bibel. Ignaz Backes

Semmelroth, Otto: Maria oder Christus. Christus als Ziel der Marienverehrung. Meditationen. — Frankfurt: Knecht, Carolusdr. 1954. 160 S. geb. 5,80 DM.
Mit Freude liest man die Ausführungen des bekannten Verfassers über das Mariengeheimnis und die Marienfrömmigkeit. Hier wird das Wesen des Christentums erfaßt. Das Buch sei warm empfohlen. Ignaz Backes

Zeitler, Engelbert: Die Herz-Mariä-Weitwehe. Dogmatisch-zeitgeschichtliche Schau. — Kaldenkirchen: Steyler Verlagsbuchh. 1954. 187 S. 7,80 DM.
Mit überaus großem Fleiße hat Z. sein Thema untersucht. Vom Begriff der Weihe im allgemeinen ausgehend zeigt er die christliche Grundidee der Weihe mit ihrem Doppelcharakter als symbolisches Bekenntnis zur Transzendenz und Immanenz Gottes. Auf diesem Fundamente wird dann das Wesen der Marienweihe dargelegt und aus dem Königtum Mariens begründet. Die unterschiedlichen Meinungen der Theologen kommen ausgiebig zu Wort. Das Buch hat aktuellen Wert. Ignaz Backes

Premm, Matthias: Katholische Glaubenskunde. Bd. 3, 1. Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie. — Wien: Herder 1954. 376 S. Ln. 22,- DM.
Auch dieser Teilband weist die Vorzüge der früher erschienenen Bände auf. Daher sei er für das Studium der Theologen empfohlen. Ignaz Backes

MORALTHEOLOGIE

Mausbach, Josef: Katholische Moraltheologie. 8. neubearb. Aufl. von Gustav Ermecke. Bd. 1. Die allgemeine Moral. — Münster: Aschendorff 1954. XXXII, 444 S. kart. 21,- DM, geb. 23,- DM.

In dem vorliegenden 1. Band der Neubearbeitung der Moraltheologie von Mausbach begegnet Ermecke dem oft gehörten Vorwurf, die Prinzipienlehre der kath. Moral werde in vielen Lehrbüchern nicht theologisch, sondern philosophisch gegeben. Er betont, daß die Moraltheologie eine theologische Disziplin ist und darum ihren übernatürlichen Charakter sichtbar machen muß in ihrem Ausgang, in der Begründung und Zielsetzung. Das führt er auch durch. Das Besondere des Buches ist aber die Skizze einer „Fundamentalmoral“, die er der allgemeinen Moral vorausschickt. Er versteht darunter die wissenschaftliche Lehre von den Grundlagen des sittlichen Handelns „im Lichte des Glaubens und der vom Glauben erleuchteten Vernunft“, insbesondere „die Wissenschaft von den metaphysischen und theologischen Seinsgrundlagen des sittlichen Handelns und Lebens“. Das ist eigentlich eine „Moralontologie“. Als Teilgebiete nennt er Moralpsychologie, M.-soziologie und Aszetik. Er stützt sich auf die thomistische Metaphysik. Man kann die Frage aufwerfen, ob die in der Fundamentalmoral behandelten Themen nicht doch zur „allgemeinen Moral“ gehören. Ob nicht die skizzenhafte Differenzierung der Gesichtspunkte, unter denen der Grundsatz: *agere sequitur esse* gesehen werden kann, den Studierenden verwirrt? Darum erscheint eine breitere Ausführung wünschenswert. Die Neubearbeitung illustriert die Grundsätze mit einer gesunden Kasuistik; sie verzeichnet die einschlägige Literatur sorgsam bis in die neueste Zeit; ausführliche Inhaltsangabe und Register erleichtern das Studium der einzelnen Probleme.

Die Sprache möchte man besonders im 1. Teil einfacher wünschen. Man darf Herausgeber und Verlag zu diesem überaus wertvollen Handbuch beglückwünschen und es Studenten und Seelsorgern warm empfehlen. Seelhammer

Handbuch der katholischen Sittenlehre. Hrsg. von Fritz Tillmann. Bd. 5. Schöllgen, Werner: Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre. — Düsseldorf o. J. 410 S. geb. 22,50 DM.

Zu den philosophischen und psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre hat W. Schöllgen als V. Band des Handbuches der kath. Sittenlehre von Tillmann die soziologischen Grundlagen geschrieben. Der aufmerksame Leser merkt bald, wie notwendig diese Ergänzung war. Diese „Grundlage“ der kath. Sittenlehre ist natürlich nicht so zu verstehen, als sie den Inhalt wesentlich mitbestimmen könne, aber sie schafft wichtige Voraussetzungen für die Anwendung der moraltheologischen Grundsätze. Sie hilft zur Erkenntnis des wirklichen Menschen — als Person in kosmischer Beeinflussung und in menschlicher Gemeinschaft. Die Moraltheologie ist und bleibt eine

„Normwissenschaft“, aber sie darf nicht vergessen, wem sie Norm sein soll und wie sie angewandt werden kann. Denn es gibt nicht „den Menschen“ abstrakt, sondern immer konkrete Personen in ganz bestimmten Zeiten und Umgebungen und Gemeinschaften. „Der Moral ist die sich wandelnde Welt als Ganzheit vorgegeben“ (S. 243) und die Kenntnis dieser „Vorgegebenheiten“ ist notwendig, um zu beurteilen, wie die einzelnen ihre sittlichen Entscheidungen verantwortlich treffen und verwirklichen können und müssen. Damit werden die sittlichen Grundsätze nicht verfälscht, sondern es wird gezeigt, wie sie das jeweils konkrete Leben gestalten können. Der biblische Begriff Kairos und die Tugend der Klugheit meinen dasselbe Anliegen. Wenn die Moraltheologie die Ergebnisse der soziologischen Forschung aufgreifen muß, so zeigt Schöllgen den Weg dazu. — Er tut es aus reicher Kenntnis der Sache und Literatur und überdies in einer so interessanten Form, daß der Leser immer wieder zum Studium angeregt wird. Der Theologe und Seelsorger sollte das Buch als unentbehrlich für seine Arbeit betrachten. Seelhammer

Kirchenrecht

Eichmann, Eduard: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici. Neu bearb. u. hrsg. von Klaus Mörsdorf. 7. verb. u. verm. Aufl. Bd 1—3. — Paderborn: Schöningh 1953—54. Bd 1: br. 18,-, geb. 22,- DM; Bd 2: br. 16,-, geb. 20,- DM; Bd 3: br. 16,-, geb. 20,- DM.

Das Lehrbuch von Eichmann-Mörsdorf, dessen 3. Bd. jetzt auch in der 7. Auflage vorliegt, braucht keine Empfehlung mehr. Es überragt an wissenschaftlicher und didaktischer Qualität und an Verbreitung alle deutschsprachigen Lehrbücher des Kirchenrechts. Mit Freude liest man im Vorwort des 1. Bandes, daß der Verf. die Herausgabe auch eines Handbuches plant.

Mayer, Suso, OSB.: Neueste Kirchenrechts-Sammlung. Bd. 1. 2. — Freiburg: Herder (1953—54). Bd 1: geb. 36,- DM; Bd 2: geb. 42,- DM.

Ein Werk, das die seit Erscheinen des CIC herausgegebenen kirchlichen Gesetze sammelt, ist von hoher theoretischer und praktischer Bedeutung. Der Kanonist liest daraus ab, in welchem Maße und in welcher Richtung die Rechtsentwicklung seit 1917 weitergegangen ist, und der Praktiker kann sich jeweils schnell vergewissern, ob der Kanon des CIC, auf den er sich berufen will, nicht inzwischen durch den Gesetzgeber erläutert oder modifiziert worden ist. Der ursprüngliche, von Benedikt XV. gefaßte Plan, daß alle gesetzlichen Änderungen in den Text des CIC selbst eingebaut werden sollten, ist nicht durchgeführt worden. Man braucht neben dem einen Gesetzbuch andere Gesetzes-sammlungen.

Das Werk von P. Suso M. hat gegenüber den gebräuchlichen Sammlungen mehrere Vorteile: 1. Es veraltet nie, denn der 1. Band umfaßt die Entscheidungen der Jahre 1917—1929, der 2. Band das nächste Jahrzehnt usw.; das Werk erscheint sozusagen in Lieferungen und wird mit der Zeit einen beträchtlichen Umfang erreichen. — Darin liegt nun aber auch ein Nachteil, und zwar die Unbequemlichkeit des Gebrauches: Man muß, um sich über die Geltung eines Kanons zu orientieren, immer mehrere Bände aufschlagen. 2. Die Texte werden in deutscher Übersetzung geboten, was sicher manchem willkommen sein wird. Dem Wissenschaftler freilich wird der Originaltext oft unentbehrlich sein. Die Zitate sind sehr ausführlich. Ganze Enzykliken sind aufgenommen, z. B. „Casti connubii“ (II, 285—313). Manchmal findet man aber auch nur eine kurze, umschreibende Zusammenfassung, ohne daß eine Regel zu erkennen ist. In Band I würde man z. B. zu Kanon 824 eher unter 4. auf das genaue Zitat verzichten als unter 1. Vor allem ist es erstaunlich, daß sehr oft der „Kopf“ ausgelassen ist, d. h. die kirchliche Stelle, von der, und die Form, in der die Entscheidung ergangen ist. Man findet einen bloßen Hinweis auf AAS — und muß, um ein genaues Bild zu bekommen, dort nachschlagen. Auch ist es verwunderlich, daß die Entscheidungen der römischen Gerichtshöfe fehlen, obwohl das Titelblatt sagt, daß „die authentischen Auslegungen ... gesammelt“ seien.

Hofmann

Romani, Silvio: Elementa iuris ecclesiastici fundamentalis in seminariorum usum, 4. ed. ampl. — Romae: Mater Cleri 1953. XXIV, 311 S. (Studia iuris can. Nr. 10)

Ein Buch für die Schule. Man kann nicht sagen, daß es über die bekannten Lehrbücher des Ius publicum von Coronata, Cappello und vor allem Ottaviani hinausführt, etwa im Sinne einer Auseinandersetzung zwischen Schulthesen und dem tatsächlichen Verlauf des Zusammenlebens von Kirche und Staat, die dringend notwendig erscheint. Selbst eine Auseinandersetzung mit der neueren Literatur, z. B. den Schriften des amerikanischen Jesuiten J. C. Murray vermißt man oft. In dem Kapitel „Konkordat“ fehlt das wichtige Werk von H. Wagnon, Concordats et droit international, Gembloux 1935. — S. 128: „uti belle (!) Leo XIII“, was wohl heißen soll, daß Leo XIII. es schön gesagt hat. — ein übrigens sehr allgemeines und überflüssiges Lob. — S. 135 wird das Verhältnis von Staat und Kirche für die ersten zwölf Jahrhunderte folgendermaßen charakterisiert: „Caesar (tamen) initio persecutus est Christum atque Ecclesiam

(saec. I—III); tum christianus factus ... liebertatem ut debuit Ecclesiae fecit (saec. III—V); tum vero, irruentibus undique barbaris, una Ecclesia resistit eosque lucratur Christo renovatque imperium (saec. VI—IX); quod tamen, eheu, mox in barbaras incidit manus vertiturque adversus Ecclesiam (saec. X—XII). — Solange die Barabaren nicht in der Kirche waren und wo sie nicht waren, hatte also die Kirche die ihr geschuldete Freiheit? Die Kirche hat die Germanen bekehrt, wozu eigentlich? Damit sie mit ihnen, trotz der Taufe barbarischen Händen das Imperium an sich rissen und einfachhin gegen die Kirche wendeten! — So kann man auch die Aufnahme der Germanen und vieler germanisch-rechtlicher Elemente in die Kirche darstellen. Hofmann

D o m s, Herbert: Vom Sinn des Zölibats. — Münster: Regensburg 1954. 68 S. geb. 2,80 DM. Das Büchlein ist ein großes Geschenk für jeden Priester. Nachdem im ersten Teil eine geschichtliche Besinnung gegeben worden ist, die sehr reinigend und befreiend wirkt, bietet der Verf. im zweiten Teil eine systematische Durchdringung des ganzen Fragekomplexes, den die tiefen christlichen Sinn des Zölibats (nämlich von der Jungfräulichkeit Jesu her) und seine Schönheit ganz neu sehen läßt und — ohne Übertreibung kann es gesagt werden — zum Erlebnis macht. Hofmann

W e n n e r, Joseph: Kirchenvorstandsrecht. — Paderborn: Schöningh 1954. 332 S. br. 7,80 DM, geb. 9,50 DM.

Der Titel besagt, daß hier nur ein Teil jenes Stoffes behandelt wird, den der Verf. in seinem inzwischen vergriffenen Werk „Kirchenvermögensrecht“ (3. Aufl. Paderborn 1940) zusammengefaßt hatte, nämlich die Verwaltung des Orts-Kirchenvermögens, und das ist ein großer Vorzug des Buches. Die Praktiker, d. h. die Kirchenvorstände, können sich schnell orientieren. Sie finden die wichtigsten Gesetze und Verordnungen, auch des neuen Kirchensteuerrechts, im Wortlaut, dazu kurze Erläuterungen und eine ausführliche, klare Beschreibung der einzelnen Verwaltungsvorgänge. Sehr willkommen wird auch der Abschnitt über den amtlichen Geschäftsverkehr sein, der übrigens auch „pfarramtliche Eingaben, Bescheinigungen und Mitteilungen“ behandelt, die nicht zur Vermögensverwaltung gehören, z. B. Ehesachen. S. 287 Anm. 1 ist auf eine Anweisung der Diözese Trier für den Geschäftsverkehr des Pfarrers vom 1. Aug. 1914 verwiesen, die durch die Anweisung vom 1. Aug. 1941 (KAA 1941, Nr. 222) inzwischen überholt ist. Die Geschäftsanweisungen der einzelnen Bistümer für die Vermögensverwaltung sind nicht abgedruckt, sie müssen jeweils hinzugenommen werden. Das Buch ist den Kirchenvorständen und den Studierenden sehr zu empfehlen. Hofmann

R i t t e r, Sebastian: Die kirchliche Vermögensverwaltung in Österreich. — Salzburg: (Erzbischöf. Ordinariat) 1954. 203 S.

Die durch die nationalsozialistische Herrschaft in Österreich zwangsweise herbeigeführte völlige Änderung der kirchlichen Vermögensverwaltung wird hier zum ersten Male zusammenfassend dargestellt und gewertet. Dadurch, daß das gemeinkirchliche (I. Teil) und das in Österreich vor 1939 geltende partikuläre Vermögensrecht (II. Teil) beschrieben wird, tritt die heute geltende Ordnung (III. Teil) in ihrer Eigenart besonders deutlich hervor. R. stellt das geltende Recht nicht nur sehr präzise dar, sondern wägt auch klug und mutig die Vorteile und Nachteile des neuen Systems ab und kommt durchweg zu einer sehr positiven Beurteilung. Er ist der Meinung, daß auch in diesem Fall, wie „schon oft in der Geschichte der Kirche eine äußere Gewalttat nur eine Art Dammbruch darstellte, der zeitnotwendigen neuen Gedanken und Lebensformen zum raschen Durchbruch verhelfen mußte“ (S. 3). „Daß z. B. ... in der Erzdiözese Wien seit 1939 mehr Pfarren und Exposituren errichtet wurden als in den vorangegangenen 150 Jahren“ (S. 192), ist eine Frucht der kirchlichen Unabhängigkeit, die mit dem neuen Kirchenvermögensrecht entstanden ist.

Das Buch, das in einer glänzenden buchtechnischen Ausführung herausgekommen ist, ist nicht nur für die österreichische Kirche ein sehr verdienstliches Werk, sondern von hohem Interesse auch für die deutschen Verhältnisse; denn jeder Vergleich klärt. Das zeigt besonders die Auseinandersetzung, die der Verf. über die Frage: Kirchenbeitrag oder Kirchensteuer? bietet (S. 196—200). — Dabei ist die unrichtige Bemerkung unterlaufen: „Die Kirchensteuer ist staatliche Steuer“ (S. 197). Sie wird (in Deutschland) zwar von staatlichen Organen eingenommen, ist aber von der Kirche als einer selbständigen öffentlich-rechtlichen Körperschaft und nicht vom Staat auferlegt. Hofmann

E h e und Familie im privaten und öffentlichen Recht. Zeitschr. f. d. ges. Familienrecht — FamRZ. Jg. 1. — Bielefeld: Deutscher Heimat-Verl. 1954. Einzelheft 1,80 DM; bei Abonnement vierteljährlich 4,50 DM. Ersch. monatlich.

„Warum Familien-Rechtszeitschrift?“, ist die Frage, die sich Herausgeber, Schriftleitung und Verlag im ersten Heft (S. 1) selbst stellen. Sie wird folgendermaßen beantwortet: „Es fehlt bisher ein Zentralorgan für alle privat- und öffentlich-rechtlichen Gebiete, die sich mit den Sozialgebieten Ehe und Familie beschäftigen ... Dieses Zentral-

organ soll hiermit ins Leben treten.“ Es will sowohl dem Gesetzgeber, wie auch dem praktischen Juristen, aber auch z. B. den Jugend- u. Sozialämtern und den Geistlichen Anregung und Orientierung geben. Seine Aufgabe ist mitzuhelfen, daß Ehe und Familie „den besonderen Schutz“ finden, der in Art. 6 Abs. 1 GG zugesichert ist. Das Verhältnis des Christentums zur heutigen Rechtsordnung in Ehe und Familie soll besonders berücksichtigt und herausgestellt werden.

Daß diese Linie, die auch den Theologen angeht, von der Zeitschrift tatsächlich verfolgt wird, zeigen die beiden Abhandlungen von Mörsdorf über „Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach dem kan. Recht“ (S. 25–30) und „Der hohe Preis der Zivilehe“ (S. 123–125), ferner der Aufsatz von Kellner über die „Onkel-Ehe“ (S. 160–166) und die „Stellungnahme der Plenarkonferenz der kath. Bischöfe Deutschlands zum Rentenkonkubinats“ (S. 219). Von praktischer Bedeutung für den Geistlichen sind besonders die Beiträge von Becker über „Neues Jugendwohlfahrtsrecht“ (S. 5–7) und Klein: „Zur Neuordnung des Adoptionsrechtes.“ Hofmann

PASTORALTHEOLOGIE UND ASZETIK

Grossouw, W.: Das geistliche Leben. Bibl.-liturg. Betrachtungen f. alle Tage d. Jahres. Übers. von Otto Karrer. — München: Ars sacra 1954. 896 S. geb. 16,80 DM, br. 14,- DM.

Der Verfasser, Exeget an der katholischen Universität Nijmegen, hat das Buch unter dem Titel „Innerlijk Leven“ im Jahre 1940 herausgegeben. Bis zum Jahre 1951 erlebte das Buch 6 Auflagen. Durch die deutsche Übersetzung hat sich Otto Karrer kein geringes Verdienst erworben. Obwohl das Buch nicht eigens für Priester verfaßt ist, wird auch der vielbeschäftigte Seelsorger mit Freude und Nutzen danach greifen. Im Anschluß an die Liturgie werden für jeden Tag des Kirchenjahres kurze Betrachtungen geboten. Sie sollen Ausgangspunkt und Anleitung sein. Das eigentliche Werk der Betrachtung soll sich dann „dort abspielen, wo es hingehört, zwischen Gott und Seele allein“. Was gesagt wird, ist schlicht und klar. Jedes Streben nach „Originalität“ ist vermieden, aber die Gedanken verraten überall einen Verfasser, der aus eigenen geistigen Tiefen schöpft. Die Heilige Schrift und die Liturgie der Kirche, die Schriften der Väter und der Kirchenlehrer und das Leben der Heiligen sind seine Quellen. Wie der Titel andeutet, will das Buch zu einem echten geistlichen Leben hinführen. Von diesem sagt der Verfasser: Ich betrachte das innere Leben als eine Art „Kunst um der Kunst willen“. Es hat sein Ziel in sich selbst, es ist reine Funktion des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe — es ist Liebe, und was könnte höher sein? Chardon

Gritschneder, Otto: Drum prüfe, wer sich ewig bindet. Was man vom Ehe- und Familienrecht wissen muß. — Duisburg: Lange 1954. 175 S. 4,80 DM.

Dieses Buch ist als Band 8 der Sammlung „Du und Dein Recht“ erschienen. Der aus dem Kampf um die Ehescheidungsseuche bekannte Verfasser, Rechtsanwalt in München, hat das geltende Ehe- und Familienrecht der Bundesrepublik vom katholischen Standpunkt aus behandelt. Er hat es verstanden, an Hand gut gewählter Beispiele die aktuellen Rechtsfragen um Verlöbnis, Ziviltrauung, eheliche Gemeinschaft, Erbrecht, uneheliches Kind und Gleichberechtigung sehr anschaulich darzustellen. Seelsorgern und Laien, die mit diesen Rechtsfragen immer wieder in Berührung kommen, wird das Buch von großem Nutzen sein. Leider ist die Übersetzung des can. 1083 CIC (S. 171) zum mindesten irreführend. Bei den Schrifttexten (S. 162 f.) vermißt man die wichtige Stelle 1 Kor 7, 1 ff.

A. Heintz.

Merton, Thomas: Von der Verbannung zur Herrlichkeit. Das Leben d. Trappistin M. M. Berchmans. — Luzern: Rex-Verl. 1954. 372 S. 15,80 DM.

Das Buch gibt einen guten Einblick in das strenge, opferreiche Leben der Trappistinnen. Durch Gebet und Bußstrenge arbeiten sie mit am Aufbau des Gottesreiches auf Erden. Schwer ist es der Heidin des Buches, M. Maria Berchmans, geworden, ihr geliebtes Heimatkloster in Frankreich zu verlassen, um im fernen Japan als Heidenmissionarin zu wirken — nicht durch äußeres Apostolat, sondern wiederum durch Gebet und Buße; durch äußerste Armut, durch das Opfer der Trennung von der Heimat, des Lebens in einer ihr ganz fremden Welt mit fremden Sitten und fremder Sprache. Heldenmütig löst sie sich von allem, was ihr natürlich lieb und teuer ist, gibt sich ganz dem Herrn hin: ihre Kraft, ihre Gesundheit, ihr junges Leben. Es ist schon eine imponierende Gestalt, voll heroischer Liebeskraft und ausgerüstet mit dem Mut der Hingabe bis zum Letzten. Weniger imponierend ist die Darstellung. Sie wimmelt von Einseitigkeiten, Überspitzungen, Eigenwilligkeiten des Stiles, daß es einem fast das Lesen verleidet. Durch eine sachlichere und objektivere Darstellung hätte das an sich sympathische Bild der opfermütigen Trappistin nur gewonnen. P. Schütt S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

Philosophie

- Hollenbach, Johannes Michael, SJ.: Sein und Gewissen. Über d. Ursprung d. Geistesbewegung. — Baden-Baden: Grimm 1954. 373 S. br.
Mühlen, Heribert: Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. — Werl: Dietrich-Coeselde-Verl. 1954. XII, 131 S. (Franziskanische Forschungen. H. 11) geh. 12,- DM.

Bibelwissenschaft

- Dillersberger, Josef: Matthäus. Das Evang. d. hl. Matth. in theol. u. heilsgeschichtl. Schau. Bd. 5. 6. — Salzburg: O. Müller (1953-54).
5. Die letzten Tage in Jerusalem. 197 S. 6. Die messianische Vollendung. 164 S. Ln. je Bd. 6,70 DM (ges. 5,90 DM).
Hegermann, Harald: Jesaja 53 in der Hexapla sowie in Targum und Peschitta. — Gütersloh: Bertelsmann 1954. 128 S. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Reihe 2, Bd. 56) Ln. 27,- DM.
Jeremias, Joachim: Die Gleichnisse Jesu. 3. durchges. Aufl. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1954. 176 S. br. 6,80 DM, Ln. 9,80 DM.
Plotzke, Urban: Gebot und Leben. Geistl. Reden über d. Bergpredigt. — Köln: Bachem 1954. 200 S. kart. 9,20 DM, Ln. 12,- DM.
Zeitschriftensschau, Internationale, für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Hrg. von F. Stier. Bd. 1. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1951-52. H. 2. XII, 228 S. br. 22,- DM.

Patristik und Kirchengeschichte

- Altman, Odilo, OFM.: Pius X. Ein Lebensbild. — München: Ars sacra 1954. 112 S. kart. 1,80 DM.
Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. In dt. Sprache von Carl Johann Perl. Bd. 3 Buch XVI-XXII. — Salzburg: O. Müller 1953. 630 S. Ln. 16,- DM.
Cyrill von Jerusalem: Einweihung in die Mysterien des Christentums. Aus d. Griech. übertr. u. eingel. von L. A. Winterswyl. 2. Aufl. — Freiburg: Herder 1954. 60 S. (Zeugen des Wortes) Pappbd. 2,80 DM.
Diltschneider, Otto A.: Gabe und Aufgabe der Reformation. — Wiesbaden: Steiner 1954. 57 S. (Institut f. Europäische Gesch. Mainz. Vorträge) br. 2,60 DM.
Geschichtsblätter, Fuldaer. Zeitschr. d. Fuldaer Geschichtsvereins. Jg. 30. Nr. 1/2. 3/6. — Fulda: Parzeller 1954. Jährl. 12 Nrn. 6,- DM.
Gopelt, Leonhard: Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß d. Urgesch. d. Kirche. — Gütersloh: Bertelsmann 1954. XII, 328 S. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Reihe 2, Bd. 55) Ln. 28,- DM.
Ignatius von Antiochien: Die Briefe. Aus d. Griech. übertr. u. eingel. von L. A. Winterswyl. 4. Aufl. — Freiburg: Herder 1954. 60 S. (Zeugen des Wortes) Pappbd. 2,60 DM.
Kämpfer, Winfried: Studien zu den gedruckten mittelniederdeutschen Plenarien. — Münster & Köln: Böhlau 1954. 256 S. (Niederdeutsche Studien. Bd. 2) kart. 18,- DM.
Kempf, Friedrich, SJ.: Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. — Roma: Pontif. Univ. Gregor. 1954. XVII, 338 S. (Miscellanea historiae pontificiae. Vol. 19) br.
Lortz, Joseph: Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes. — Wiesbaden: Steiner 1954. 78 S. (Institut f. Europäische Gesch. Mainz. Vorträge) br. 3,80 DM.
Osteuropa-Handbuch. Hrg. von Werner Markert. Bd. Jugoslawien. — Köln, Graz: Böhlau 1954. XI, 400 S. Ln. 28,- DM.
Ratzinger, Josef: Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche. — München: Zink 1954. 331 S. (Münchener Theologische Studien. Abt. 2, Bd. 7) br. 24,- DM.
Schneider, Reinhold: Wesen und Verwaltung der Macht. — Wiesbaden: Steiner 1954. 42 S. (Institut f. Europäische Gesch. Mainz. Vorträge) br. 2,- DM.
Seppelt, Franz Xaver: Geschichte der Päpste. Bd. 1. Der Aufstieg d. Papsttums von d. Anf. bis z. Ausg. d. 6. Jh. 2. Aufl. — München: Kösel 1954. 318 S. Ln. 25,- DM.
Solowjew, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe. Hrg. von Wladimir Szyliarski. Bd. 3. Una sancta. Bd. 2. — Freiburg i. B.: Wessel (1954) 474 S. Ln. 28,- DM, bei Subskr. auf d. Gesamtausg. 24,- DM.
Zwölfapostellehre. Aus d. Griech. übertr., eingel. u. erkl. von L. A. Winterswyl. 2. Aufl. — Freiburg: Herder 1954. 80 S. (Zeugen des Wortes) Pappbd. 2,80 DM.

Fundamentaltheologie und Religionsgeschichte

- Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige. Elemente d. Religionsgesch. — Salzburg: O. Müller 1954. 600 S. Ln. 15,70 DM.
Fries, Heinrich: Die Kirche als Anwalt des Menschen. — Stuttgart: Schwabenverl. 1954. 172 S. (Peter- und Paul-Bücherei) Halbl. 6,- DM.

- Lubac, Henri de: Betrachtungen über die Kirche. — Graz, Wien, Köln: Styria 1954. 436 S. Ln. 14,70 DM.
 O'Brien, John A.: Was ist die Wahrheit über den Katholizismus? — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 406 S. Ln. 8,50 DM.

Dogmatik und Dogmengeschichte

- Adam, Karl: Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über d. kirchl. Christologie. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1954. 384 S. Ln. 16,- DM.
 Horvath, Alexander M., OP.: Studien zum Gottesbegriff. 2. Aufl. von: „Der thomistische Gottesbegriff“. — Freiburg/Schweiz: Paulusverl. 1954. XII, 316 S. (Thomistische Studien. Bd. 6) kart. 20,- DM.
 Jetter, Werner: Die Taufe beim jungen Luther. — Tübingen: Mohr 1954. X, 372 S. (Beiträge zur historischen Theologie. 18) br.
 Köster, Heinrich Maria: Die Magd des Herrn. Theol. Versuche u. Überlegungen. 2. Aufl. — Limburg: Lahn-Verl. 1954. XXXII, 506 S. Ln. 24,50 DM.
 Das Opfer der Kirche. Exeget., dogmat. u. pastoraltheol. Studien z. Verständn. d. Messe. Hrsg. von d. Theol. Fak. Luzern. — Luzern: Rex-Verl. 1954. 316 S. (Luzerner Theologische Studien. Bd. 1) Ln. 18,80 DM.
 Premm, Matthias: Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch d. Dogmatik. Bd. 3, 1. Allgem. Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie. — Wien: Herder 1954. XIV, 376 S. Ln. 22,- DM (Subskr. 20,- DM).
 Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1954. 414 S. Ln. 18,90 DM.
 Scheeben, Josef Matthias: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Handbuch der kath. Dogmatik. Buch 5. Erlösungslehre. Halbbd. 2. 2. Aufl., hrsg. von C. Feckes. — Freiburg: Herder 1954. 524 S. Ln. 24,- DM.

Moraltheologie und Aszetik

- Dignam, Thomas P., SJ.: Konferenzen nebst Exerzitien, Predigten und Auszügen aus geistlichen Anweisungen. Zsgest. von Magdalen Taylor, SMG. — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 419 S. Ganzl. 12,50 DM.
 Henze, Clemens M., CSSR.: Anna Katharina Emmerich schaut Maria. — Wiesbaden: Credo-Verl. 1954. 96 S. br.
 Herrmann, Josef, SJ.: Geistliches Lesebuch. Im Anschl. an d. Exerzitien d. hl. Ignatius v. Loyola. T. 1. — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 392 S. Ln. 12,- DM.
 Mausebach, Josef: Katholische Moraltheologie. Bd 2. Die spezielle Moral. T. 1. Der religiöse Pflichtenkreis. 10. Aufl., hrsg. von G. Ermecke. — Münster: Aschendorff 1954. XXXII, 496 S. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. Studium.) kart. 19,- DM, geb. 21,- DM.
 Schilling, Otto: Handbuch der Moraltheologie. Bd 2. Spezielle Moraltheol. Der individuelle u. d. religiöse Pflichtenkreis. 2. Aufl. — Stuttgart: Schwabenverl. 1954. 234 S. Halbl. 19,- DM.
 Warum ich ins Kloster ging. 21 Ordensfrauen berichten über ihren Weg ins Kloster. [Hrsg. von] Georg L. Kane. — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 239 S. Ln. 8,50 DM.
 Warum ich Priester wurde. 19 bekannte Geistliche berichten über ihren Weg zum Priestertum. [Hrsg. von] Georg L. Kane. — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 202 S. Ln. 8,50 DM.
 Zürcher, Josef, SMB.: Auswahl und Bildung des Ordensnachwuchses in den Frauenklöstern. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1954. 239 S. Ln. 12,80 DM.

Pastoraltheologie, Kirchenrecht und Liturgie

- Dold, Alban, OSB.: Sursum corda. Hochgebete aus alten latein. Liturgien. — Salzburg: O. Müller 1954. 259 S. (Wort und Antwort. Bd 9) Ln. 7,50 DM.
 Doms, Herbert: Vom Sinn des Zölibats. — Münster: Regensburg 1954. 68 S. geb. 2,80 DM.
 Häring, Bernhard: Soziologie der Familie. — Salzburg: O. Müller 1954. 237 S. (Wort und Antwort. Bd 10) Ln. 6,50 DM.
 Heilbernd, Paul: Die Erstkommunion der Kinder in Geschichte und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und Pflichten der Eltern. Vechta 1954: Vechta Dr. u. Verl. XVI, 93 S. — Rom, Gregoriana, Kanon. Diss. geh. 3,- DM.
 Scherer, Bernhard: Ehe als Auftrag und Sendung. — Erwägungen über d. Ehesakrament an Hand d. neuen dt. Traurituals. — Paderborn: Schöningh 1954. 76 S. kart. 2,- DM.
 Zürcher, Josef: Päpstliche Dokumente zur Ordensreform. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1954. 155 S. br. 5,90 DM.

Katechetik und Homiletik

- Boesmillier, Franziska: Heiliges Wagnis. Offene Aussprache m. jungen Mädchen über wichtigste Lebensfragen. — München: Ars sacra 1954. 36 S. geh. 0,70 DM.
 Devas, Francis, SJ.: Der Christ in der Welt. — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 157 S. Ln. 6,80 DM.
 Filchner, Albert: Kommet, Kinder, lauschet. Neue Folge. Kinderpredigten f. alle Sonn- u. Festtage. — Regensburg: Pustet 1954. 251 S. kart. 6,60 DM.

„Der Film vor dem theologischen Forum“

Beiträge führender Theologen und Männer der Filmarbeit zu grundsätzlicher Stellungnahme gegenüber dem Film und zu den aktuellen Anliegen der sittlichen Filmbewertung bringt das eben erscheinende

neue Heft der Internationalen Film-Revue

(Heft 3, 2. Jahrgang)

Mit diesen Beiträgen vermittelt das Heft zugleich die wesentlichen Referate und Dokumente der Internationalen Filmstudentage 1954 in Köln, u. a.

- Unser Ja zum Film. Filmbewertung — ein Weg zur sittlichen Erneuerung des Films / Dr. Jean Bernard, Luxemburg, Präsident der Internationalen Katholischen Filmzentrale
- Der Film — „Kunst des Schlüssellochs“ / Das Filmerleben im Lichte der psychischen Hygiene / Prof. Dr. Werner Schöllgen, Bonn
- Der Film vor dem psychologischen und theologischen Forum / Prof. Dr. Agostino Gemelli, Mailand, Rektor der Katholischen Universität
Maßstäbe der Filmbeurteilung. Ihre Kriterien und ihre praktische Anwendung / Generalsekretär Pierre d'André, Paris
- Der Vatikan zur sittlichen Filmbewertung. Eine Botschaft von Prostaatssekretär Montini
- Hat die Kirche zum Film etwas zu sagen? / Ansprache von Bischof Dr. Carl Josef Leiprecht von Rottenburg
- Die Kölner Entschließung zur Frage der sittlichen Filmbewertung
- Dazu aktuelle Berichte, u. a. über die Filmbürgschaften des Bundes und die „Woche des guten Films“ in Trier, sowie kritische Würdigungen neuer Filme („Die Faust im Nacken“ und „Die seltsamen Wege des Pater Brown“).

Die Internationale Film-Revue erscheint jährlich in 6 Heften zu je 52 Seiten auf Kunstdruckpapier, reich illustriert. Bezugspreis des Jahrgangs 18,- DM. Einzelheft 3,50 DM.

PAULINUS - VERLAG TRIER

Theologische Neuigkeiten aus der letzten Zeit

Wieder vollständig lieferbar:

MAUSBACH-ERMECKE

- KATHOLISCHE MORALTHEOLOGIE

Neubearbeitung herausgegeben von Gustav Ermecke. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium).

Band I Die allgemeine Moral. 1. Teil: Grundzüge einer Fundamentalmoral. 2. Teil: Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt.
8., neubearb. Aufl. XXXII, 444 S., kart. DM 21,-, gebd. DM 23,-.

Band II Die spezielle Moral. 1. Teil: Der religiöse Pflichtenkreis. Die Lehre von den sittlichen Pflichten zur Entfaltung der in Christus geschenkten Lebensgemeinschaft mit Gott und zur Teilnahme an seiner Verherrlichung durch Christus in seiner Kirche.
10., neubearb. Aufl. XXXII, 396 S., kart. DM 19,-, gebd. DM 21,-.

Band III Die spezielle Moral. 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. Die Lehre von den sittlichen Pflichten des Apostolates zur Auf-
erbauung des Reiches Gottes in Kirche und Welt.
9., neubearb. Aufl. XXVIII, 316 S., kart. DM 15,-, gebd. DM 17,-.

Wichtige Neuerscheinung:

JOSEPH GREVING (1868 – 1919)

Zur Erinnerung an die Begründung der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ im Jahre 1905. Von Hubert Jedin, (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 12). 72 S., 1 Abbildung, kart. DM 3,60.

Missionswissenschaftliche Neuerscheinungen:

DIE RUSSISCH-ORTHODOXE HEIDENMISSION SEIT PETER DEM GROSSEN

Ein missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen. Von Josef Glazik MSC. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 19).
XXXVI, 270 S., 3 Übersichtskarten, DM 19,80.

TAKAYAMA UKON UND DIE ANFÄNGE DER KIRCHE IN JAPAN

Von Johannes Laures SJ. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 18). – XII, 397 S., kart. DM 26,-.



DIE BEDEUTUNG DER MISSIONSTHEOLOGIE

Aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden. Von Maurus Heinrichs OFM. (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Westfalen, Heft 3).
48 S., kart. DM 1,80.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTFALEN

Liturgisches Gerät seit 1945

Ein Sonderheft der Zeitschrift „Das Münster“

72 Seiten, 116 Abbildungen, Großformat, Kunstdruckpapier 4,20 DM

„Das Münster“, die einzige deutsche Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft, behandelt in der Nummer 9/10 die künstlerische Entwicklung des modernen liturgischen Geräts seit 1945. Diese Veröffentlichung stellt seit etwa 20 Jahren wieder einen erstmaligen Überblick über dieses Gebiet dar. In 116 oft ganzseitigen Abbildungen gelangen Spitzenleistungen moderner sakraler Goldschmiedekunst aus dem In- und Ausland zum Abdruck. Hervorragende, zum Teil erstmals veröffentlichte Fotos zeigen den modernen Ausdruckswillen in der Bearbeitung des kirchlichen Gerätes. Abgebildet werden Arbeiten wie Leuchter, Weihrauchgefäße, Ringe, Insignien, Pectorale, Kelche, Ciborien, Custodien, Tabernakel, Tabenen, Ewiglichtgefäße, Monstranzen, Meßbücher, Metallplastiken, Kruzifixe usw.

Im Textteil werden behandelt: die „Instructionen der Römischen Kongregation des heiligen Offiziums an die Bischöflichen Ordinariate über die kirchliche Kunst“,

die „Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie“,

die „Richtlinien des französischen Episkopates für die christliche Kunst“,

und die „Fragen um die moderne christliche Kunst auf dem Fuldaer Katholikentag 1954“.

Ein Aufsatz von Franz Dambeck handelt „Vom kirchlichen Gerät der Gegenwart“; in der Rubrik „Blick in Bauhütten und Ateliers“ werden Werke der bedeutendsten Goldschmiedewerkstätten veröffentlicht. Ein verstärkter Anzeigenteil gibt Hinweise auf Bezugfirmen.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

VERLAG SCHNELL & STEINER, MÜNCHEN 42

„Den Kämpfern unserer Tage

für Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, gegen Lüge, Tyrannei
und Haß / Im Andenken an den 17. Juni 1953“

Mit dieser Widmung stellt das Buch die mahnende und wahrlich aktuelle Verbindung zur Gegenwart her. Es ist ein Werk, das eine der düstersten Kapitel in der Geschichte vergangener Jahrhunderte darstellt und untersucht – das Werk

HUGO ZWETSLOOT

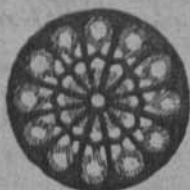
Friedrich Spee und die Hexenprozesse

Die Stellung und Bedeutung der *Cantio Criminalis*

345 Seiten, 8 Abbildungen auf Kunstdruckpapier, kart.,
Schutzumschlag, DM 19.—

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSfeld
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi
Trier - Hauptmarkt
Fernruf 4492

Seit 1846

**Kath. Theologie
und Liturgik**

Ansichtssendungen stehen jederzeit
zur Verfügung

In neuer (4.) Auflage ist erschienen

Wilhelm Bartz

Falsche Propheten

46 Seiten, broschiert 0,50 DM

Das erprobte, aufklärende Schriftchen über „Jehovas Zeugen“

Die Neuapostolische Gemeinde

Die Siebenten-Tags-Adventisten

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

22

Bibliotheca Seminarii Clericallis
- 4 APR 1955
Trevirensis

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

64. JAHRGANG
PÄSTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

Zur sittlichen Beurteilung des Wehrdienstes / Nikolaus Seelhammer	65
Die Demonstratio Catholica des Eusebius Amort und der Konvergenz- beweis John Henry Newmans / Wilhelm Bartz	81
Der Begriff des „Nächsten“ in der Verkündigung Jesu / Franz Mußner	91

KLEINERE BEITRÄGE:

Seelsorge gefährdeter Ehen / Albert Heintz	100
Kein homiletischer Integralismus! / Adamer	108
Die alten lateinischen Psalterien in kritischen Neuausgaben / Heinrich Schnelder	110

BERICHTE:

„Das Konzil von Chalkedon“ / Ignaz Backes	114
Fragen der sittlichen Filmbewertung	121

BESPRECHUNGEN	123
-------------------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN

1955 - Heft 2

PAULINUS - VERLAG - TRIER

„Eine sehr wertvolle Handreichung für die Seelsorger“

Johannes Wagner / Balthasar Fischer

DIE FEIER DER OSTERNACHT

Ein Werkheft

Herausgegeben vom Liturgischen Institut zu Trier

5. Auflage

104 S. Kart. 3,90 DM

Aus dem Inhalt:

Praktische Hinweise zur Gestaltung der Osternachtfeier. Von Dr. Johannes Wagner. Mit historischen Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Balthasar Fischer. — Österliche Frömmigkeitserziehung. Erwägungen von Prof. Dr. Theodor Schnitzler. — Das Osterlicht. Skizze einer Katechese über die Lichtsymbolik der Osternacht. Von Dr. Klemens Tilmann. — Das Gnadenleben. Eine Katechese zur Erweckung des Taufbewußtseins. Von Dr. Josef Goldbrunner. — Warum wird jetzt auch Ostern in der Nacht gefeiert? Warum singen wir an Ostern Alleluja? Zwei Christenlehren von Prof. Dr. Balthasar Fischer. — Vorbereitung der Osternacht durch die Predigten an den Fastensonntagen. Zwei Vorschläge von Prof. Dr. Balthasar Fischer. — Erwägungen über die Osterpredigt. Von Pfarrer

Dr. Alfons Kirchgäßner

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Dozent Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Professor Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier, Dörmelhof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mübner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Dozent Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Zur sittlichen Beurteilung des Wehrdienstes¹

Von Professor Dr. Seelhammer, Trier

Die Frage nach der Erlaubtheit des Wehrdienstes und dem Recht, ihn zu verweigern, ist nicht so neu, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Sie war immer gestellt, wo durch Gesetz eine allgemeine Dienstpflicht angeordnet war und die Staatsbürger nicht nach ihrer persönlichen Meinung oder nach ihrer Gewissenseinstellung gefragt wurden². Vielleicht standen bei den meisten, die sich diesem Zwang zu entziehen suchten, nicht sosehr eigentliche letzte Gewissensbedenken über Recht oder Unrecht im Vordergrund, als eine unwillkürliche Wehr gegen eine Einschränkung der Freiheit, gegen einen sehr harten Dienst, der den meisten nicht liegt und den man denen überlassen möchte, die am Waffenhandwerk ihre Freude haben, eine Wehr gegen die Beeinträchtigung des normalen beruflichen und wirtschaftlichen Lebens. Hierbei macht es natürlich einen großen Unterschied aus, ob in der Gesamteinstellung das Individuum oder die Gemeinschaft als das Wichtigste gesehen und gewertet wird. Im ersten Fall entspricht der Einstellung zum mindesten eine sehr kühle Aufnahme jener Verpflichtung bis zur gänzlichen Ablehnung, während im zweiten Fall Kriegs- und Wehrdienst als eine selbstverständliche Folge aus der Zugehörigkeit zu Staat oder Volk hingenommen werden. Für uns heutige Menschen ist die Frage aus mehreren Gründen besonders aktuell: Einmal haben wir seit Jahrzehnten am eigenen Leben erfahren, welche Einschränkungen und Opfer die allgemeine Wehrdienstpflicht schon im Frieden und erst recht im Kriege von den einzelnen fordert, und auch, welche Ungleichheiten und Unbilligkeiten sich trotz der für alle gleicherweise geltenden Pflicht ergeben können. Sodann haben wir zwei Kriege erlebt, die in ihrer Furchtbarkeit jedem ernstlich Überlegenden, ja überhaupt gesund menschlich Empfindenden die Frage ins Herz und in den Mund legen: Ist es erlaubt mitzuwirken, daß solche Zerstörungen an natürlichen und kulturellen Werten und solche Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten an Menschen verübt werden? Ist das überhaupt noch ein sinnvoller Versuch, Streitigkeiten zwischen den Staaten zu lösen, oder nicht vielmehr der sichere Weg, menschliches Leben, Kultur und Gesell-

¹ Vgl. zu der Frage folgende Schriften: Franziskus Stratmann, *Krieg und Christentum heute*, Trier 1950. Werner Schöllgen, *Ohne mich — ohne uns? Recht und Grenzen des Pazifismus*, Graz o. J. (1951), Walter Bienert, *Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung*, Stuttgart o. J. (1952). Pierre Lorson, *Wehrpflicht und christliches Gewissen*, Frankfurt o. J. (1952). Die *Handbücher der Moraltheologie*, insbesondere Mausbach-Ermecke Band 3; Bernhard Häring, *Das Gesetz Christi*, Erich Wewel-Verlag Freiburg 1954.

² Vgl. Lorson a. a. O. S. 96 ff.

schaft überhaupt zu vernichten? Wenn aber in früheren Zeiten diese Frage eigentlich nur einzelnen oder kleinen Gruppen aufging, so ist sie durch die moderne Kriegführung, aber auch durch die technischen Hilfsmittel der Propaganda in der Öffentlichkeit an alle herangetragen worden. Allgemein steht aber die Propaganda leider nicht nur im Dienste der Wahrheit und bedient sich nicht hauptsächlich der Mittel der rechten Erkenntnis, vielmehr der Gemüt und Leidenschaft erregenden Motive. So wird auch die Frage des Wehrdienstes in der Öffentlichkeit nicht nur erörtert, um die Wahrheit darüber und die rechte sittliche Stellung ihr gegenüber zu finden. Sie wird vielmehr weithin subjektiven Interessen dienstbar gemacht. Was wunder, wenn nun diese propagandistische Behandlung bei der Urteilslosigkeit der großen Masse Verwirrung und Unsicherheit hervorruft!

Erst spät und nur spärlich ist bekannt geworden, daß schon früher, besonders aber in den letzten Weltkriegen, wie in anderen Ländern, so auch in Deutschland manche den Kriegsdienst verweigert haben, weil sie ihn „mit ihrem Gewissen nicht vereinbaren konnten“ und dann die Folgen bis zum Verlust des Lebens auf sich genommen haben³. Das hat andere aus ihrer Sorglosigkeit aufgerüttelt und zu einer persönlichen Überlegung und Stellungnahme geführt. Für die Deutschen hat die Sache noch eine besondere Note dadurch, daß in dem letzten „totalen Krieg“ alle zum Dienst herangezogen wurden, auch die, die eigentlich nach Völkerrecht ausgenommen sind: Frauen, Greise, Jugendliche. Sodann ist im Grundgesetz der Deutschen Bundesrepublik Art. 4/3 festgelegt, daß niemand zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden kann, der ihn aus Gewissensgründen ablehnt. Dadurch ist die Frage eigentlich erst in das Interesse der großen Öffentlichkeit getreten.

Gemeinwohl und Wehrdienst

Zu einer sachlichen Beurteilung muß zunächst einmal festgestellt werden, daß das Problem des Wehr- und Kriegsdienstes überhaupt nicht irgendeine für sich allein bestehende Frage ist. Sie muß gesehen werden im Zusammenhang mit der umfassenderen Frage nach der Stellung des einzelnen in der Gemeinschaft und seinen Rechten und Pflichten in ihr. Der einzelne steht weder nach seinem Wesen noch nach der Wirklichkeit des Lebens für sich allein ohne Bezogenheit auf die Gesamtheit, noch ist er einfach ein Teil von ihr. (Genau so lebt auch kein Volk und Staat isoliert, sondern in notwendiger Beziehung zu den anderen.) In aller wesenhaften Hinordnung und Bedingtheit durch die Gemeinschaft behält der einzelne als Person doch eine Selbständigkeit, die durch nichts abgelöst und ersetzt werden kann. Das erst macht ja das Problem menschlicher Gemeinschaft aus. Aus dieser Sachlage ergeben sich für den einzelnen

³ Vgl. Lorson a. a. O. S. 32 ff.

Rechte, die ihm von der Gemeinschaft nicht genommen werden können, aber auch Pflichten, denen er sich nicht entziehen kann. Das gilt schon im normalen Leben, im Frieden. Entspricht es der Ordnung, daß die Gemeinschaft jedem die Sicherheit des Lebens und die lebensnotwendigen Güter garantiert, seine Freiheit und zumal die Freiheit des Gewissens schützt, so muß auf der anderen Seite auch jeder dazu beitragen, daß die Gemeinschaft gesund leben und ihre Aufgaben erfüllen kann. Normalerweise geschieht das durch die Beobachtung der gerechten Gesetze, durch die Steuern, durch Leistung von Ehrendiensten, durch Erfüllung des Wahlrechtes, durch das er mittelbar das Leben der Gemeinschaft mitbestimmt. Außer den durch Gesetz erfassbaren Leistungen der Gerechtigkeit gibt es auch noch eine Pflicht der Vaterlandsliebe als moralische Tugend!

In Zeiten und Situationen der Not wird die wechselseitige Beziehung und Zuordnung von Individuum und Gemeinschaft noch deutlicher sichtbar. Notlagen können entstehen durch Naturereignisse: Unwetter, Feuer, Wasser, Mißernten, durch Unglück im persönlichen und wirtschaftlichen Leben, durch Angriffe von Menschen auf die sachlichen und persönlichen Güter und durch Bedrohung der Existenz und Sicherheit einzelner oder der Gemeinschaft. Wie der einzelne, so hat auch die Gemeinschaft das natürliche Recht, das Unheil abzuwehren, sich zu schützen. Ebenso naturhaft folgt aus dem Leben in der Gemeinschaft die Erwartung der Hilfe in der Not und die Pflicht, diese zu leisten. Das gilt sowohl für die einzelnen untereinander als auch für die Beziehung von Individuum und Gemeinschaft. Dem Rechte einzelner oder von Familien und Gruppen auf die Hilfe durch die Gemeinschaft entspricht die Pflicht der Obrigkeit — als Organ der Gemeinschaft —, das Wohl der Gesamtheit soweit als möglich vor Unheil zu schützen und um des Gemeinwohls willen auch den von Unglück oder Unrecht Betroffenen Hilfe zu leisten. Aber nicht weniger Anspruch hat umgekehrt auch die Gemeinschaft auf die Hilfe der einzelnen, wenn sie in ihrer Gesamtheit in Gefahr und Not ist. Daraus ergibt sich von selbst die Pflicht der Glieder der Gemeinschaft, in Notzeiten außerordentliche Beiträge zum Gesamtwohl zu leisten. Wollte man fragen, ob das eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Liebe sei, so müßte die Antwort lauten: Zunächst eine Pflicht der Gerechtigkeit, die aber ihre lebendige Wirksamkeit und Vollendung in der Liebe finden müßte. Diese natürlichen Überlegungen entsprechen auch der christlichen Lehre, da sie durch die Offenbarung, die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition bestätigt werden und hier die besondere Motivierung aus der göttlichen Schöpfungs- und Heilsordnung erhalten.

Die Frage des Wehrdienstes im besonderen

Aus der Aufgabe des Staates — und der Obrigkeit als seines verantwortlichen Organs —, für das Gesamtwohl zu sorgen, folgt ganz natür-

lich die Pflicht, Unordnung im Innern zu verhüten und zu unterdrücken, wie auch Unrecht von außen abzuwehren. Nun ist es einfach eine Tatsache, daß immer wieder im Völkerleben Spannungen entstehen und auch gewaltsame Versuche, die eigene Macht und Herrschaft auf Kosten anderer auszudehnen. Wie im Privatleben jeder sich für sein Recht wehren kann, so ist es auch im Völkerleben. Wohl ist es möglich, auf bestimmte Rechte zu verzichten, um größeren Streit, d. h. größeres Übel zu verhüten. Aber es gibt auch unveräußerliche Rechte, für die man sich wehren muß. Dies gilt schon für den einzelnen, aber mehr noch, wenn die Rechte anderer, für die einer zu sorgen hat, in Gefahr sind. So würde z. B. ein Familienvater seine Pflicht versäumen, wenn er das Unrecht, das seiner Familie zustoßt, einfach untätig zuließe. Vielmehr muß er es abwehren so gut er kann. Das gleiche gilt für die Obrigkeit, welche die Aufgabe hat, das Wohl der Untertanen zu schützen. Die Verteidigung wird um so wirksamer geschehen, je mehr Autorität einer hat. Autorität aber gründet zunächst auf moralischer Macht; aber wie die Menschen nun einmal sind, beugen sie sich vielfach erst — oder doch eher —, wenn auch eine physische Macht hinter der moralischen steht. So muß auch die menschliche, im Staat geformte Gemeinschaft Machtmittel haben, um ihre Aufgaben ausführen zu können. Das ist für ihre Aufgabe im Innern unbezweifelt: überall wird ihr Zwangs- und Strafgewalt zugestanden. Das ausführende Organ dafür ist die Polizei. Sie hilft also, die Ordnung und Sicherheit innerhalb der Gemeinschaft zu garantieren. Ebenso braucht der Staat eine Macht, um sich gegen ungerechte Angriffe von außen zu schützen, und das Mittel, die moralische Autorität zu unterstützen, ist eine bewaffnete Macht, eine Armee. Diese hat also die Aufgabe, die Staatssicherheit zu garantieren, kann folglich den Launen eines Herrschers nicht beliebig zur Verfügung stehen⁴. Wie wenig ein Staat ohne Macht bedeutet, wie sehr zur Souveränität auch eine Wehrmacht gehört, dafür haben die Jahre nach dem verlorenen Krieg uns einen eindrucksvollen Anschauungsunterricht gegeben. Eine Wehrmacht ist also zunächst nicht eine Kriegsmacht oder ein Anreiz zum Kriege; sie soll diesen verhüten helfen, indem ihre Existenz eine Warnung für gewaltlüsterne Mächte ist. Sie braucht gar nicht notwendig zum Kriege zu führen.

Sofort erhebt sich die Frage, wer die Wehrmacht bilden, wer den Wehrdienst leisten soll. Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten: es können Freiwillige gedungen oder bestimmte Gruppen von Bürgern durch Gesetz dazu verpflichtet werden. Für beide Arten können Gründe angeführt werden, wobei noch zu unterscheiden ist zwischen Dienst im Frieden und einem etwa notwendigen Dienst im Kriegsfall. Eine Wehrmacht aus Freiwilligen würde einen Berufsstand ausmachen,

⁴ Vgl. den in mehrfacher Hinsicht beachtenswerten Aufsatz „Die Armee im modernen Staat“ von Otto v. Habsburg, in: Rheinischer Merkur Nr. 40 vom 1. 10. 1954.

der anderen im Dienste des Staates stehenden Berufen parallel und zugeordnet wäre. Zu ihrem Unterhalt müßten dann alle, etwa durch Steuern beitragen. Der Gefahr, daß die bewaffnete Macht „einen Staat im Staate“ bildete — das ist ihre immanente Gefahr —, könnte und müßte dadurch begegnet werden, daß die Gesetzgebung die Aufgaben genau abgrenzt und über ihre Ausführung wacht, und auch dadurch, daß die Soldaten im Geiste ihrer Aufgabe erzogen, d. h. seelisch „ausgebildet“ werden. Für die Heranziehung bestimmter Jahrgänge der Männer zum Wehrdienst im Frieden mag der Umstand sprechen, daß sie auf diese Weise bewußt zum Dienst an der Gemeinschaft herangezogen, zum Einsatz für ihr Volk und Vaterland angeleitet werden. Freilich müßte auch ihre Ausbildung so sein, daß sie nicht nur technisch im Gebrauch der Waffen geschult, sondern noch mehr als ein Söldnerheer in den wirklichen Sinn ihres Dienstes als „Garanten der Staatssicherheit“, eben ihres Staates, von dessen Wohl oder Unheil auch ihr eigenes mitbedingt ist, eingeführt und dafür gewonnen werden. Damit eine Wehrmacht den Staat im Notfall auch wirksam schützen kann, ist die Ausrüstung und Ausbildung mit modernen Waffen eine selbstverständliche Notwendigkeit. Dadurch entsteht die Gefahr, daß große Summen des Staatseinkommens für Rüstungszwecke verwandt werden, und die Volksvertretung hat darüber zu wachen, daß das Instrument, das ihr zum Schutze dient, nicht zum wirtschaftlichen und kulturellen Unheil gereicht.

Allgemeine Wehrpflicht?

Die Frage, ob allgemeine Wehrpflicht notwendig, ob sie die beste Form des Schutzes der Gemeinschaft ist, kann nicht leicht eindeutig beantwortet werden. Mancherlei Umstände sind dabei zu berücksichtigen, z. B. daß der Dienst eine Unterbrechung der Berufsarbeit bedeutet, daß er wirtschaftliche Nachteile mit sich bringt, andererseits aber auch eine Form der tatsächlichen Mitwirkung zum Gemeinwohl darstellt. Es wird schwer sein, durchschlagende Gründe aufzuzeigen, nach denen eine allgemeine Wehrpflicht sittlich nicht erlaubt wäre. Gilt das für den Frieden, dann noch mehr für den Notfall eines aufgezwungenen Krieges. Bejaht man die grundsätzliche Erlaubtheit eines allgemeinen Wehrdienstes, so ergibt sich die weitere Frage, wer diesen Dienst leisten soll. Man könnte darauf antworten: wer dazu geeignet ist. Die Entscheidung könnte natürlich nicht ins Belieben der einzelnen gestellt werden, sie müßte durch positives Gesetz von der Sicht des Gemeinwohles her geregelt werden. Hierfür wiederum müßte der Grundsatz maßgebend sein, daß jeder dem Staat (der Gemeinschaft) auf die Weise dienen soll, die seiner Eignung am besten entspricht, wobei die Eignung nicht bloß körperlich, sondern auch seelisch und von der sozialen Struktur des Staates her zu beurteilen ist. Daraus ergeben sich natürlich viele Schwierigkeiten, welche die Gefahr einer ungerechten oder unbilligen Auswahl der Dienstfähigen bzw. Dienst-

pflichtigen oder einer Begünstigung mit sich bringen. Andererseits muß hier der Gefahr der „totalen Macht des Staates“ begegnet werden, der die Bürger nicht als Persönlichkeiten nimmt und wertet, weil er vergißt, daß der Staat nicht eine Einrichtung und ein Instrument der Macht über die Bürger ist, sondern die geordnete, gegliederte, festgefügte und mit Macht ausgerüstete Gemeinschaft selbst, deren Wohl alle Einrichtungen zu dienen haben. Die Menschen sind nicht da, um der Macht des Staates als solcher zu dienen, vielmehr dient die Macht des Staates der Gesamtheit der Bürger und so auch indirekt dem einzelnen.

Die beste Ordnung ist nicht die schematische Gleichsetzung aller, sondern eine der Wirklichkeit angepaßte Differenzierung. Darum hat die *Justitia distributiva* dafür zu sorgen, daß Rechte und Pflichten proportional, entsprechend der gegliederten Ordnung, zum Wohle der Gesamtheit verteilt werden. Ob diese Grundsätze dort, wo allgemeine Wehrpflicht schon besteht, berücksichtigt werden, ist eine Tatsachenfrage, die hier nicht zu beantworten ist. Wenn aber mancherorts z. B. die Kleriker vom Dienst mit der Waffe freigestellt und etwa zum Sanitätsdienst herangezogen werden, so ist darin obiger Grundsatz angewandt. Über diesen Einzelfall hinaus darf man dann sagen: Die Ordnung der Gemeinschaft verlangt, daß niemand zum Dienste mit der Waffe verpflichtet wird, der anders besser der Gemeinschaft dienen kann. — Auf der anderen Seite entspringt aus der *Justitia legalis* die Pflicht für die einzelnen, auf die für jeden bestmögliche Weise dem Gemeinwohl zu dienen. Der Wehrdienst ist eine Möglichkeit dazu, und er hat eine wichtige Funktion im Staatsleben. Man kann also nicht mit Recht sagen, der Wehrdienst sei unsittlich und es gebe ein allgemeines Recht, ihn zu verweigern. Nach den bisherigen Überlegungen ist nicht zu erkennen, welche allgemeinen Gründe die Behauptung rechtfertigen könnten, die Leistung des Wehrdienstes im Frieden sei sittlich unerlaubt. Wohl aber gibt es Gründe, dafür einzutreten, daß unter Umständen der Dienst mit der Waffe durch einen anderen angemessenen Dienst ersetzt wird. Bei der Schwierigkeit der Frage ist es wohl denkbar, daß jemand zu der — irrigen — Überzeugung kommt, er dürfe keinen Dienst mit der Waffe leisten. Es ist aber nicht möglich, daß jemand ehrlichen Gewissens glaubt, er sei von jedem „entsprechenden“ Beitrag zum Gemeinwohl frei.

Und der Kriegsdienst...?

Wenn schon das normale Gemeinschaftsleben von den einzelnen die Mitwirkung zum Gemeinwohl verlangt, gilt dies in Notlagen in erhöhtem Maße. Im Falle eines ungerechten Angriffes, der den Bestand und die Sicherheit, d. h. die Ordnung des wirtschaftlichen, kulturellen und geistigen Lebens unmittelbar zu zerstören droht, hat die Obrigkeit zunächst das Recht, dieser Gefahr wirksam entgegenzutreten. Ja, weil die Obrigkeit die sittliche Pflicht hat, das Gemeinwohl zu schützen, muß

sie auch die geeigneten Maßnahmen treffen. Daß dies auch Gewalt sein müsse, ist damit zunächst noch nicht gesagt. — Dieser Pflicht der Obrigkeit entspricht notwendig die der Bürger zu außerordentlicher Mitwirkung; denn ohne diese ist jene nicht möglich. Und diese Pflicht trifft jeden nach seiner Möglichkeit. Es wäre unsittlich, seine Hilfe zu versagen und anderen die Last zu überlassen, die Gesamtheit — und damit auch ihn — zu schützen. Die grundsätzliche Haltung des „ohne mich“ ist ohne Zweifel unsittlich. Aber wiederum entsteht die Frage, ob die Mitwirkung für alle im Dienst mit der Waffe geschehen müsse. Auch im Kriege — wenn er überhaupt erlaubt ist — entspricht eine schematisch gleiche Heranziehung aller „Wehrfähigen“ zum Kampf mit der Waffe nicht der besten Ordnung und damit dem Wohl des Ganzen. Es versteht sich von selbst, daß die Verteidigung mehr Menschen zum Dienst mit der Waffe zwingt als die Zeit des Friedens. Ohne Zweifel muß das normale Leben für die Verteidigung der bedrohten Existenz des Ganzen Beschränkungen erleiden. Hier das rechte Maß zu finden, ist ungeheuer schwer. Sicher kann das aber nicht so weit gehen, daß einfach alles dem Kampf mit der Waffe und der Rüstung dafür unterstellt, daß alles persönliche Leben und auch das geistige Leben unmöglich gemacht wird. Solcher totale Anspruch würde eine Kriegführung wirklich unmenschlich und damit auch unsittlich machen. So sehr jeder in der Not für die Gemeinschaft Opfer bringen muß, darf er doch nicht als Persönlichkeit vernichtet und zu einem Teil der Masse gemacht werden, mit der man wie mit einer toten Sache schalten und walten kann. Dann gäbe es keine wirklich menschliche Gemeinschaft mehr, und die Opfer wären sinnlos.

Kann ein Krieg erlaubt sein?

Die Frage nach der Erlaubtheit des Kriegsdienstes ist eng verknüpft mit der Frage, ob es überhaupt sittlich erlaubt ist, Krieg zu führen. Diese kann hier nicht bis ins einzelne behandelt werden. Doch müssen die Grundzüge ihrer Beantwortung kurz dargelegt werden. Sie hat zu geschehen von der natürlichen Überlegung und von der Offenbarung her⁵. Die Erfahrung, welche die Menschheit in zahllosen Kriegen und wir besonders in zwei Weltkriegen gemacht haben, scheint aufs deutlichste zu beweisen, daß Krieg kein geeignetes Mittel ist, um Streitigkeiten zu beseitigen. Er richtet ungeheure Verwüstung an durch Vernichtung materieller Güter; er zerstört Kulturwerte, an denen ganze Generationen gearbeitet haben; er vernichtet zahllose Menschenleben in der Blüte ihrer Kraft und untergräbt so den biologischen Bestand der Völker; er schafft namenloses Leid in den Herzen der Menschen, er hat fast unvermeidlich Grausamkeiten, Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit im Gefolge. Er führt zur Verrohrung der Sitten. Der Sieg ist nicht not-

⁵ Vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 6, Heft 5, S. 206 ff. und Heft 6, S. 277 ff.; desgl. Jhg. 8, Heft 2, S. 77 ff.; Heft 3, S. 127!

wendig ein Beweis für das Recht, sondern zunächst nur für die größere Macht. Krieg löst oft die Spannungen nicht, sondern schafft neue. Die modernen Kriege mit ihren fast unbegrenzten Vernichtungsmitteln bringen auch dem Sieger so viel Schäden, daß diese kaum durch den Sieg aufgewogen werden. Zwar ist es ein natürliches Recht, sich zu wehren, aber diese Wehr scheint doch sinnlos zu sein, wenn nichts übrigbleibt.

Solche Überlegungen müssen aber ergänzt werden, einmal durch die Erwägung, daß materielle Güter nicht die höchsten sind und geopfert werden müssen, um höhere zu retten. Darf und muß man schon äußere Güter opfern, um das Leben, die Freiheit und Ehre zu retten, so noch viel mehr, um die inneren Güter, z. B. die Gewissensfreiheit, den Glauben und andere Tugenden zu bewahren. Sodann wird brutale Gewalt nicht besänftigt und zufriedengestellt, indem man sich ihr wehrlos ergibt; sie wird dadurch vielmehr zu größeren Angriffen ermutigt. Darf überhaupt eine verantwortungsbewußte Obrigkeit, wenn die Gegner schon nicht zur vertragsmäßigen Regelung bereit sind, erwarten, daß sie später nach Gerechtigkeit und Recht handeln werden, und ihre Untertanen diesen schutzlos ausliefern? — Nun wird oft gesagt, wenn ein Krieg um einer Idee willen geführt wird, so könne man diese Idee nicht mit Waffen vernichten, sondern nur durch eine noch stärkere lebendige Idee. Das ist richtig; doch es handelt sich hier gar nicht um die gewaltsame Bekämpfung einer Idee, sondern darum, sich wehren zu dürfen, wenn die eigene Freiheit, seine eigene Überzeugung zu haben und zu leben, ungerecht bedroht wird. Zudem ist zu bedenken, daß eine falsche Idee viel von ihrer Kraft verliert und als falsch von der großen Menge erst erkannt wird, wenn die äußere Gewalt, die hinter dieser Idee steht, zerschlagen ist. Damit soll nicht einem Präventivkrieg das Wort geredet sein, vielmehr ist nur die Verteidigung gegen den aktuellen, ungerechten bewaffneten Angriff gemeint.

Die verantwortliche Obrigkeit ist verpflichtet, alle erlaubten Mittel zur Selbstverteidigung einzusetzen. Dann muß sie auch berechtigt sein, die zu dieser Verteidigung geeigneten Bürger heranzuziehen. Wenn dies sicher gilt für den zur Verteidigung der Existenz notwendigen Krieg, so besteht auch kein Zweifel darüber, daß ein ungerecht entfesselter und geführter Krieg ein Verbrechen und die aktive Teilnahme daran als Mitwirkung zum Bösen sittlich unerlaubt ist. Aber zwei weitere Fragen sind nicht so leicht zu beantworten:

1. Wann ist ein Krieg ungerecht?
2. Wer erkennt die Ungerechtigkeit?

Ungerecht kann ein Krieg sein in seiner Ursache und Zielsetzung, z. B. ein Angriff, der nicht der wirklichen Verteidigung von lebenswichtigen Rechten dient, sondern aus Machtgelüsten entsteht mit dem

Ziel, ein anderes Volk zu unterdrücken oder zu vernichten⁶. Aber auch ein aus gerechter Ursache begonnener Krieg wird ungerecht und unerlaubt, wenn er mit sittlich nicht zu rechtfertigenden Mitteln geführt wird. Hinweise, dies zu beurteilen, bietet das Völkerrecht, das als sittlich verpflichtend angesehen werden muß. Der „totale Krieg“ will entweder die gänzliche Vernichtung der Gegner, auch der Wehrlosen; oder er verwendet zum Kampf alle Mittel, die diesem Ziele wirksam dienen, ohne Rücksicht auf ihre Art und die diesbezüglichen Vereinbarungen; oder er nimmt alle Glieder des kämpfenden Staates völlig und in gleicher Weise in Anspruch ohne Rücksicht auf Alter, Geschlecht und Fähigkeiten. Solche Kriegführung entbehrt völlig der Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit und Gemeinschaft und ist deshalb sittlich unerlaubt. Darum darf aber auch, wer dies erkennt, nicht aktiv daran teilnehmen.

Das ist aber nun die große Schwierigkeit: Wie viele sind imstande zu beurteilen, ob ein Krieg gerecht geführt wird. Für die meisten ist das nicht leicht zu erkennen, denn beide kämpfenden Seiten werden in der Öffentlichkeit Gründe vorbringen, die ihr Tun rechtfertigen sollen. Nur ganz wenige haben Einsicht in die wirklichen Verhältnisse. In einem Vergleich zwischen dem modernen Krieg und den Kriegen früherer Zeiten könnte man zuweilen den Eindruck gewinnen, als seien die früheren verhältnismäßig harmlos gewesen. Man braucht aber bloß die Geschichtsquellen zu befragen um zu erkennen, daß die Kriege im Altertum und auch noch später [gemessen an den damaligen Verhältnissen und dem Stand der Technik] an Härte und Grausamkeit und Totalität vielfach nicht hinter den heutigen zurückstanden. Selbstverständlich hat die moderne Technik die Ausweitung in jeder Hinsicht erleichtert und so die Gefahren vergrößert. Man vergißt leicht, daß die Kriegführung eine tatsächliche „Humanisierung“ erst durch das Völkerrecht erfahren hat, was sich in etwa auch noch im letzten Kriege auswirkte. Auch die modernen Kampfmittel können nicht ohne weiteres als in sich schlecht bezeichnet werden. Es kommt auf ihre Anwendung an⁷. Die fortgeschrittene Technik erfindet gegen die neuen Kampfmittel auch immer neue Schutzmittel. Immerhin stellen sie eine so große Gefahr dar, daß sie unter aufmerksamster Kontrolle gehalten werden müssen. Diese Aufgabe ist zweifellos sehr schwierig, und man versteht die Meinung, daß diese Kriegführung, wenn sie einmal begonnen hat, sich nicht mehr durch moralische Gesetze dirigieren lasse. Ob diese Folgerung richtig ist? Es kommt darauf an, daß auf beiden Seiten ehrlich guter Wille ist!

⁶ Vgl. Pius XII. am 30. 9. 1953 - Herd.-Korr. VIII/2 S. 76 und Pius XII. am 10. 10. 1953 - Herd.-Korr. VIII/3 S. 127.

⁷ Vgl. Ermecke a. a. O. S. 94 und die Äußerungen Pius XII. am 30. September 1954 bezüglich der Abc-Waffen. Herd.-Korr. IX/2 S. 76.

Was sagt die neutestamentliche Offenbarung?

Zunächst ist im NT zur Erlaubtheit des Krieges gar nicht grundsätzlich Stellung genommen. Krieg und Kriegsdienst werden als Tatsachen erwähnt. Kriege werden gedeutet als Wirkung des Bösen und Strafgerichte Gottes. Vgl. Lk 19, 43; Lk 21, 20; Apk 17, 14. Auch eine Unterscheidung zwischen Angriffskrieg und Verteidigungskrieg wird angedeutet. Vgl. Lk 14, 31; Lk 21, 20; Apk 11, 7; 12, 17; 13, 7; Joh 18, 36. Es werden öfter Bilder aus dem Kriegs- und Soldatenleben gebraucht, z. B. Lk 14, 31; 1 Kor 9, 7; 2 Tim 2, 4. Die Waffenrüstung im geistlichen Sinne wird genannt Röm 13, 12; Eph 6, 11; 1 Thess 5, 8. Vom Schwert ist im wirklichen und übertragenen Sinn die Rede Mt 26, 47 ff.; Lk 22, 36 ff.; Joh 18, 10; Apg 12, 2; 16, 27; Röm 13, 4; Eph 6, 17; Hebr 4, 12; Apk 13, 10. Soldaten werden mehrfach genannt und nicht wegen ihres Berufes verurteilt. Auch sie sind zum Heile berufen, ohne daß sie ihren Dienst aufgeben müssen: Mt 8, 10; 27, 27; 27, 54; Lk 3, 14; Apg 10, 22; 10, 35; 10, 47. Aber als Aufgabe der Jünger Christi wird das „Friedenmachen“ genannt! Mt 5, 9 u. ö.

Nun wird oft gesagt, die Bibel verbiete jede Anwendung von Gewalt, auch in der Verteidigung. Man beruft sich dafür einmal auf das AT: Ex 20, 13. Dort heißt es nicht einfach: du sollst nicht töten, sondern du sollst nicht morden = ungerecht töten. Ex 23, 7 wird näher gesagt: Einen Unschuldigen und Gerechten sollst du nicht töten. Ungerechtes Töten wird verurteilt und bestraft: Gen 4, 10; 9, 6; Ex 21, 12 f.; Dt 5, 17 u. ö. Von diesen Texten wird das natürliche Recht, sich gegen Unrecht zu wehren, überhaupt nicht berührt; ebenso wenig das Recht der Obrigkeit, Verbrecher zu bestrafen. — Aber die Worte Jesu scheinen die absolute Gewaltlosigkeit zu fordern, z. B. Mt 5, 21 ff.; 5, 39; 5, 44; 18, 21 ff.; Röm 12, 14—21⁸. Jesus spricht hier vom Verhalten des einzelnen dem Mitmenschen gegenüber. Wie schon im AT (Lev 19, 18) die Privatrache verboten war und das *ius talionis* nur von der Obrigkeit gehandhabt werden durfte, so gilt das verstärkt im NT. Von der Aufgabe der Obrigkeit, das Recht und Wohl der Untertanen zu schützen, ist hier nicht die Rede. Man kann sich also auch nicht auf diese Stellen berufen für die Behauptung, das NT verurteile die Verteidigung. — Mt 5, 23 ff. „... wenn dein Bruder etwas gegen dich hat...“, verstehen die meisten katholischen Exegeten so, daß der Bruder mit Recht etwas gegen den Opfernden hat, daß dieser ihm gegenüber also im Unrecht ist, insbesondere, daß er von dem Opfernden beleidigt worden und dies noch nicht gut gemacht ist⁹. Jesus setzt also voraus, daß der Beleidigte ein Recht auf Wiedergutmachung

⁸ Vgl. zu den Stellen die Kommentare z. B. Pölzl, Kommentar zum Evangelium des hl. Mt. 3. Aufl. von Th. Innitzer, Wien 1918, S. 113 ff. P. Dausch, Die drei älteren Evangelien (die Hl. Schrift des NT, hrsg. von F. Tillmann) 4. Aufl., Bonn 1932, zu Mt 5, 24. 39.

⁹ Vgl. Pölzl und Dausch zu der Stelle.

hat. Der Beleidiger ist erst dann in der rechten Gesinnung vor Gott = zum Opfer, wenn er zu dieser Wiedergutmachung = Gerechtigkeit bereit ist. „Jesus wendet sich zunächst an den einzelnen, gibt privatrechtliche Bestimmungen, die nicht die gesetzliche Ordnung aufheben... Jesus will nicht das Strafrecht der Obrigkeit aufheben, sondern der Rache sucht der einzelnen entgetreter... Der Jünger Jesu soll wissen, daß es über der Rechtspflicht auch eine Liebespflicht gibt... der Christ darf zwar das Recht, soll aber nicht sein Recht suchen.“¹⁰ Um den rechten Sinn der Worte Jesu zu verstehen, muß man damit auch vergleichen, daß er sich auch gegen Unrecht gewehrt hat (Joh 18, 23) wie später auch Paulus (Apg 22, 25). — Röm 12, 17 „vergeltet nicht Böses mit Bösem“ fordert, daß der Böses Erleidende nicht selbst auch Böses, d. h. Unrecht tue. Dies täte er, wenn er sich rächen wollte; aber die Abwehr des Unrechtes in der Verteidigung ist nicht böse, sondern naturhaft berechtigt. So kann auch diese Stelle nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß das NT verlange, dem Unrecht und der Gewalt nie Widerstand zu leisten¹¹. Da Jesus sagt, er wolle das Gesetz nicht aufheben sondern erfüllen (Mt 5, 17) so kann er auch nicht das natürliche Recht abschaffen oder die Aufgabe der Obrigkeit, für Recht und Ordnung zu sorgen, unmöglich machen wollen. Wenn also die gewaltsame Abwehr eines ungerechten Angriffes durch die Obrigkeit erlaubt oder sogar Pflicht ist, dann muß es auch Menschen geben, die diesen Widerstand leisten können ohne selbst Unrecht zu tun. M. a. W.: Aus der Heiligen Schrift kann man keinen Beweis für die Erlaubtheit oder gar Pflichtmäßigkeit der Kriegs- und Wehrdienstverweigerung führen.

Die kirchliche Tradition

hat diese Auffassung festgehalten. Es war für die Christen auch in der Urkirche nicht unerlaubt, im heidnischen Staat Soldaten zu werden und Kriegsdienst zu leisten, so lange sie nicht zu offenbar ungerechten Handlungen, wie zum Götzenopfer oder zum Abfall vom Glauben, verpflichtet wurden. Aus dieser letzten Gefahr sind wohl die Bedenken zu verstehen, die zuweilen geltend gemacht wurden. Aber in der kirchlichen Tradition hat sich auch die Überlegung durchgesetzt, daß eine gleiche Heranziehung aller zum Wehr- und Kriegsdienst nicht am besten dem Wohl des Staates dient und darum nicht wünschenswert ist. Das zeigt sich einmal darin, daß die Kleriker keinen Waffendienst leisten sollten. Wenn dies u. a. von Kaiser Konstantin zugestanden wurde, so geschah es zunächst in

¹⁰ Dausch a. a. O. 115.

¹¹ Sickenberger, Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer (die Hl. Schrift des NT, hrsg. von F. Tillmann) 4. Aufl. Bonn 1932, S. 278.

Angleichung an die Rechte der heidnischen Priester¹². Vielleicht darf man aber hierin die allgemeine Auffassung erkennen, daß die Aufgabe des Priesters für die Gemeinschaft — auch nach der Meinung der Heiden — eine andere ist als Gewalt ausüben: nämlich „die Angelegenheiten der Menschen bei Gott vertreten“ (Hebr 5, 1), und diese sollte ihnen ermöglicht werden¹³. Und noch ein anderes, das oben (S. 69 u. 71) betont wurde, bestätigt die Kirchengeschichte: die Befreiung vom Militärdienst soll nicht eine Gelegenheit sein, sich dem Dienst an der Gemeinschaft überhaupt zu entziehen: Deshalb wurde den Reichen zeitweise der Eintritt in den geistlichen Stand verboten oder ihnen aufgetragen, ihr Vermögen der Gesamtheit zur Verfügung zu stellen¹⁴. Die Entwicklung der kirchlichen Lehre hat auch noch einer anderen Überlegung, die der natürlichen Ordnung entspricht, zu allgemeiner Anerkennung verholfen, die dann auch im Völkerrecht festgelegt wurde: Waffentragen und Gewalt durch Gewalt abwehren ist nicht jedermanns Sache. Manche scheinen von Natur dazu ungeeignet zu sein: Kinder, Frauen und Greise. Darum entspricht es nicht einer guten Ordnung — oder der *justitia distributiva* — wenn diese zum aktiven Kriegsdienst oder auch zum Wehrdienst im Frieden herangezogen werden. In der mittelalterlichen und nachtridentinischen Theologie, wo die Frage nach den „Schuldigen im Kriege“ untersucht wird, werden dementsprechend Kinder, Frauen und Greise stets als Unschuldige bezeichnet, die direkt zu töten unerlaubt ist¹⁵.

Die Gewissensgründe

Es erhebt sich die Frage, was unter Gewissensgründen, aus denen man den Kriegsdienst mit der Waffe verweigern kann, zu verstehen ist. In unserer Frage muß die Gewissensentscheidung nach denselben Grundsätzen getroffen werden wie in allen anderen Gewissensfragen. Wenn Gewissensgründe für die Verweigerung des Dienstes verlangt werden, so kann es sich natürlich nicht darum handeln, daß der Dienst wirtschaftlich nützlich oder schädlich ist, sympathisch oder nicht, angenehm oder unbequem, sondern darum, daß er im Gewissen als erlaubt oder unerlaubt, d. h. der sittlichen Ordnung entsprechend oder widersprechend, also sittlich gut oder böse erkannt wird. Somit geht es um eine Entscheidung, die das Innerste des Menschen berührt. Es gibt Gewissensgründe aus natürlicher Ethik, die aus allgemein menschlichem Empfinden oder Überlegen entstehen und eine natürliche Verantwortung vor dem

¹² Vgl. Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte, Paderborn 1951 I. Bd. S. 211.

¹³ Vgl. Lorson a. a. O. S. 315 f.

¹⁴ Bihlmeyer-Tüchle a. a. O. S. 315 f.

¹⁵ Vgl. z. B. Suarez, tractatus de caritate disp. 13 de bello sect. 1 Nr. 6. Bellarmin, controversia generalis: de membris ecclesiae militantis 1 3 de laicis c 14 f. Laymann, theologia moralis 1 2 tr. 3 c 12.

eigenen Ich und der Gemeinschaft begründen. Religiöse Gewissensgründe enthalten die Verantwortlichkeit der Entscheidung vor Gott. Für den Christen ist alle wirkliche Gewissensentscheidung vor Gott verantwortlich, und zwar nach Maßgabe der Tatsache, daß der Wille Gottes in der menschlichen Natur und in der positiven übernatürlichen Offenbarung sich bekundet. Damit sollte eigentlich die Ausgangsstellung für die Gewissensentscheidung in der Frage des Kriegsdienstes klar sein. Aber die leidenschaftliche Erörterung des Für und Wider, und zwar nicht nur bei einer interessebestimmten Propaganda, sondern auch unter Christen, denen es ernst ist, beweist, daß die Sache doch nicht so klar und die Gründe nicht so einleuchtend sind. Freilich sind erfahrungsgemäß für viele auch nicht die Erkenntnisgründe bei ihren Entscheidungen ausschlaggebend, sie werden in starkem Maße mitbestimmt durch ihre charakterliche Artung, die Erziehung, Gemütswerte u. ä. Man wird unwillkürlich hier an Pascals berühmt gewordenes Wort erinnert, daß das Herz Gründe hat, die der Verstand nicht kennt. So mag man es auch verstehen, wenn der Lyoner Weihbischof Msgr. Ancel meint, jeder habe in der Frage nach der Erlaubtheit des Krieges — und damit auch des Kriegsdienstes — schon eine Position bezogen, ehe er sie rational überlegt und entscheidet¹⁶. Ist dem aber so, dann werden auch nicht alle von noch so klaren Vernunftgründen überzeugt werden, sondern viele sich von den nicht ausgesprochenen Motiven bestimmen lassen.

Das subjektive Gewissen ist für jeden Menschen die letzte und entscheidende Norm für sein sittliches Handeln¹⁷. Nur das sichere Gewissen ist maßgebend, dieses aber auch in jedem Fall. Es muß aber ein „wohlunterrichtetes Gewissen“ sein. Das trifft zu, wenn es gebildet wird unter Bezugnahme auf die allgemeine sittliche Ordnung und gemäß der subjektiven Erkenntnis der persönlichen Situation. Die rechte Verantwortung verbietet also, daß die Entscheidung ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft getroffen wird. Sie kann objektiv richtig oder falsch sein; aber auch die irrige Entscheidung ist verpflichtend, sofern sie aus ehrlicher Überzeugung stammt. Sie verpflichtet dann auch dazu, die Folgen der Entscheidung zu tragen.

Für die Frage des Wehrdienstes ergibt sich daraus: Objektiv ist es erlaubt und unter Umständen Pflicht, im Frieden und auch im erlaubten Kriege Dienst mit der Waffe zu leisten. Wegen der Schwierigkeit der Frage, besonders bezüglich der Umstände, ist es wohl möglich, daß jemand sein Gewissen subjektiv anders bildet, nämlich: Ich darf keinen Wehrdienst — wenigstens keinen Waffendienst — leisten. Wird diese Entscheidung wirklich „um des Gewissens willen“, d. h. aus der Sorge der

¹⁶ Vgl. Herd.-Korr. Jhg. 6, Heft 6, S. 278.

¹⁷ Vgl. Josef Fuchs, Situation und Entscheidung, 1953, und meinen Aufsatz: Situationsethik und christliches Gewissen, TThZ. 1953/2.

Verantwortung vor dem eigenen Innern und vor Gott, das Richtige zu tun, getroffen und nicht aus egoistischen Gründen, so ist der Betreffende auch sittlich verpflichtet, den Dienst zu verweigern (vgl. Röm 14, 23); er müßte dann aber auch bereit sein, die Folgen seiner Weigerung zu tragen. Die Entscheidung im Gewissen kann aber nach unseren obigen Ausführungen nicht ehrlich so gebildet werden, daß einer von jeglichem Dienst für die Gemeinschaft sich zurückziehen dürfte! Er müßte also zu anderen notwendigen Diensten bereit sein. Das träfe besonders dann zu, wenn er sich weigerte „zu kämpfen“, weil er „nicht töten“ dürfe! — Wer andererseits den Wehr- und Kriegsdienst für erlaubt bzw. verpflichtend hält, begibt sich damit nicht seiner persönlichen Verantwortung für das, was er in Ausübung des Dienstes tut. Einen „blinden Gehorsam“ Menschen gegenüber gibt es nicht! Keiner darf Befehle und Zumutungen, die er als ungerecht und überhaupt unsittlich erkennt, ausführen. Weil diese aber gewöhnlich mit der Androhung eines persönlichen Übels verbunden sind, entsteht hier die Versuchung, diesem Übel durch Nachgeben zu entgehen. Nun ist es wohl möglich, daß jemand die Situation nicht in ihrer ganzen Tragweite durchschaut und sich auch irrt in der Überlegung, welches das größere Übel ist. Was für Momente zu einer irrigen Entscheidung mitwirken, wurde schon gesagt. Dann mag einer unter Umständen von persönlicher Schuld frei sein; ein Schaden für die objektive Ordnung bleibt doch bestehen.

Jeder muß sich in wichtigen Dingen um die rechte Erkenntnis und verantwortliche Entscheidung bemühen, wobei er nicht allein sein persönliches Wohl, sondern auch das der Gemeinschaft berücksichtigen muß. Wem keine Gewissensgründe (siehe oben) den Wehrdienst verbieten, darf und muß ihn leisten. Wo etwaige Zweifel sich nicht lösen lassen, darf er nach dem Grundsatz handeln (= das Gewissen bilden), daß die rechtmäßige und im allgemeinen recht handelnde Obrigkeit die Präsump­tion des Rechtes für sich hat. Wer aber der sicheren Überzeugung ist, daß ein Krieg ungerecht geführt wird, muß den Dienst als Kämpfer — und je nach seiner Überzeugung auch jeden anderen Dienst — verweigern; denn er darf nicht gegen sein Gewissen handeln! Stammt die Weigerung wirklich aus dem Gewissen, so wird er auch um des höchsten Gutes der Gewissensfreiheit willen, bereit sein, äußere Übel, selbst den Tod auf sich zu nehmen. Man darf wohl sagen, daß zu dieser Folgerung nur ehrliche Gewissensüberzeugung bereit ist, egoistische Haltung aber nicht. Aber ist nicht, wie die Menschen nun einmal sind, die Frage berechtigt: wie viele bringen die Konsequenz dieses Heroismus auf? Und: wie groß ist dann die persönliche Schuld?

Die deutsche Situation

Im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland Artikel 4 Satz 3 heißt es: „Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der

Waffe gezwungen werden.“ Diesen gesetzlichen Schutz des persönlichen Gewissens muß man begrüßen. (Es wäre freilich gut, wenn dieselbe Garantie auch für andere Situationen so klar gegeben wäre!) Angesichts der menschlichen Fehlerhaftigkeit muß man nun freilich damit rechnen, daß diese Garantie, den Kriegsdienst mit der Waffe verweigern zu können, von furchtsamen, egoistischen und gewissenlosen Menschen zu ihrem eigenen Vorteil mißbraucht wird. Wir erleben ja auch, wie sehr eine durchsichtige Propaganda sich ihrer annimmt. Soll aber das Gesetz seinen Sinn behalten, so ist die Echtheit der für die Weigerung vorgebrachten Gründe in jedem Fall zu prüfen. Das im GG Artikel 4/3 vorgesehene Gesetz und seine Anwendung kann nicht leicht zu nehmen sein! Aber wer kann in das Gewissen hineinschauen? Die Ehrlichkeit der Überzeugung kann man wohl sicher daran erkennen, daß jemand entschlossen ist, alle Folgen seiner Weigerung tapfer zu tragen. Dazu muß noch einmal gesagt werden, daß die Tapferkeit nicht gerade die kennzeichnende Tugend unserer Zeit ist und darum manche untreu werden, wenn es ernst wird mit den Folgen. Einem Mißbrauch zur Drückebergerei könnte dadurch begegnet werden, daß — wie schon oben angedeutet wurde — diejenigen, die aus Gewissensgründen den Dienst mit der Waffe verweigern, zu anderem im Rahmen der Verteidigung wichtigen und auch nicht weniger gefährlichen Dienstleistungen herangezogen werden¹⁸. Eine diesbezügliche gesetzliche Regelung kann nicht ohne weiteres als unmoralisch und darum nicht bindend bezeichnet werden. Wer sich von egoistischen Gründen bestimmen läßt, handelt unrecht. Weil aber die rechte Stellungnahme in unserer Frage durch viele, schon angedeutete Umstände erschwert ist, darf die Gewissensbildung besonders der jungen Menschen nicht dem Zufall oder dem Gefühl oder der subjektiven Neigung und auch nicht einer interessierten Propaganda überlassen bleiben. Alle Verantwortlichen sind dazu aufgerufen und müssen dabei stets berücksichtigen, daß es sowohl um das Gewissen der einzelnen als auch um das Wohl der Gesamtheit geht. Und auch dies letzte ist eine Gewissensangelegenheit¹⁹.

Wenn also der Wehrdienst grundsätzlich sittlich erlaubt ist, so muß doch betont werden, daß die von ihm Betroffenen nicht eine isolierte Sonderstellung in der Gemeinschaft einnehmen, insbesondere nichts von ihren Bürgerrechten und ihrer Menschenwürde einbüßen dürfen.

Auch die Frage nach dem Soldateneid sollte m. E. nicht so isoliert betrachtet werden wie es vielfach geschieht. Er ist nichts Einzigartiges,

¹⁸ Vgl. den Aufsatz von Walter Dirks: Was wird mit den Kriegsdienstverweigerern? im Trierischen Volksfreund 79. Jhg. Nr. 294 vom 20. 12. 1954.

¹⁹ Vgl. die positive Stellungnahme der Kath. Jugend - Altenberg (Herd.-Korr. VIII/5 vom 5. 2. 1954) sowie die Ablehnung durch die DGB-Jugend (Rheinischer Merkur vom 1. 10. 1954 „Ohne mich“) und den Kongreß des DGB in Frankfurt am 6. 10. 1954 (Trierische Landeszeitung vom 8. 10. 1954).

sondern so zu würdigen wie jeder Diensteid als feierliches Treueversprechen an die Gemeinschaft²⁰. Er verpflichtet zur Treue im Bereiche der bestimmten Aufgaben, zu Leistungen für die Gemeinschaft, die notwendig oder wenigstens förderlich sind. Diese Bindung zur Treue gegenüber der Gemeinschaft als solcher muß auch dort angenommen werden, wo der Eid auf die Person des Staatsoberhauptes geleistet wird. Dies hat einen berechtigten Sinn nur so, daß das Staatsoberhaupt selbst ja auch dem Gemeinwohl dienen muß. Kein Eid kann also einen Untergebenen an die Willkür des Vorgesetzten binden und verpflichten, aber überhaupt auch nicht an Befehle oder Gesetze, die dem Gemeinwohl nicht dienen oder gar in Wirklichkeit ihm entgegengesetzt sind. Eine Verpflichtung zu unsittlichen oder unsinnigen oder auch gleichgültigen Handlungen gibt es nicht. „Der Eid verliert seine Verpflichtungskraft, wenn die Treubindung sinnlos geworden ist“²¹. Werden diese — eigentlich selbstverständlichen — Einschränkungen berücksichtigt, so kann auch die Forderung des Soldateneides nicht grundsätzlich unsittlich genannt werden. Das hat keine allzu großen Schwierigkeiten, so lange es sich um Freiwillige handelt. Wie ist es aber bei allgemeiner Wehrpflicht? Wird hier nicht durch den Zwang die Erlaubtheit aufgehoben? Nun — es gibt auch einen berechtigten moralischen Zwang; so kann der Richter einen Eid mit Recht fordern. Von den Beamten wird der Treueid gefordert. Man könnte einwenden: wer diesen Beamteneid nicht leisten will, kann darauf verzichten, in das Dienstverhältnis übernommen zu werden; das geht bei der allgemeinen Wehrpflicht nicht. Dem gegenüber ist zu beachten: Wir haben versucht darzutun, daß der Wehrdienst im Frieden und Kriege eine durchaus erlaubte und sittlich wertvolle Form der Sorge für die Gemeinschaft ist, zu dem dann auch die Autorität die Geeigneten verpflichten kann. Dann ist auch die Eidesforderung nur eine berechtigte Folge. Daß daraus kein Zwang zu unsittlichen oder menschenunwürdigen Handlungen entsteht, ist oben gesagt worden. Für den Soldateneid im Kriege ist durch die im Deutschen Grundgesetz Artikel 4 garantierte Freiheit der Gewissensüberzeugung eine Erleichterung geschaffen, insofern nur der Eid zu einem „entsprechenden Dienst“ gefordert werden kann. Wer aber der Überzeugung ist, daß er gar keinen Kriegsdienst, in welcher Form es auch sei, leisten darf, muß auch den Dienst und den Eid verweigern und die Folgen auf sich nehmen. Einen fingierten Eid zu leisten, d. h. zu tun „als ob“ man schwöre, ist sittlich nicht erlaubt. Eine Entschuldigung hierfür könnte nur ein irriges Gewissen sein; so nämlich, daß einer glaubte, in Anbetracht der schlimmen Folgen, die seine Weigerung hat, könne ihm die öffentliche Verweigerung nicht zugemutet werden. Der sittlichen Ordnung entspricht das nicht.

²⁰ Vgl. Ermecke a. a. O. II S. 226.

²¹ Ermecke a. a. O. II 226, vgl. auch den wichtigen Aufsatz von W. Schöllgen, Der politische Eid. Hochland 40. Jhg. (1948) S. 242 ff.

Die Demonstratio Catholica des Eusebius Amort und der Konvergenzbeweis John Henry Newmans

Von Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier

In Newmans „Philosophie des Glaubens“ (*Grammar of assent*) findet sich ein überraschender Hinweis auf den deutschen Theologen Eusebius Amort.¹ „Was mich betrifft“, schreibt Newman, „so ist es meiner Urteilkraft mehr kongenial, den Versuch zu machen, das Christentum in derselben formlosen Weise zu beweisen, in der ich als gewiß beweisen kann, daß ich in diese Welt hereingeboren bin, und daß ich eines Tages aus ihr heraus sterben werde. Es macht mir Freude, in der Gefolgschaft eines theologischen Schriftstellers, wie Amort, zu sein, der dem großen Papst, Benedikt XIV., was er »eine reine, bescheidene und leichte Art, die katholische Religion zu demonstrieren«, nennt, zugeeignet hat. In diesem Werk nimmt er das Argument von der größeren Wahrscheinlichkeit auf; ich ziehe vor, auf das einer Häufung von verschiedenen Wahrscheinlichkeiten zu bauen; aber wir beide halten (d. h. ich halte mit ihm), daß wir aus Wahrscheinlichkeiten einen legitimen Beweis konstruieren können, der für Gewißheit zureicht. Ich halte mit ihm fest, daß, da eine gute Vorsehung über uns wacht, Er solche Mittel der Argumentation, wie sie uns zu geben Ihm gefallen hat, in der Natur des Menschen und der Welt segnet, wenn wir sie richtig gebrauchen für die Zwecke, für die Er sie gegeben hat; und daß, wie wir in der Mathematik durch ein Gebot der Natur berechtigt sind, mit unserer Zustimmung zu einem Schluß zurückzuhalten, für den wir bislang noch keine logische Demonstration haben, so wir durch ein ähnliches Gebot nicht berechtigt sind, im Fall konkreten Urteilens und besonders bei religiösen Untersuchungen zu warten, bis uns eine solche logische Demonstration zuteil wird, sondern im Gegenteil in unserem Gewissen gebunden sind, die Wahrheit zu suchen und nach Gewißheit auszuschaun mit Methoden des Beweises, die, wenn in die Gestalt rein formaler Sätze gebracht, den strengen Anforderungen der Wissenschaft nicht Genüge tun können.“²

Bei dem genannten Werk Amorts handelt es sich um die *Demonstratio critica Religionis Catholicae, nova, modesta, facilis. Venetiis 1744.*

¹ Der durch ungewöhnlichen Arbeitseifer und literarische Fruchtbarkeit ausgezeichnete Theologe wurde am 15. 11. 1692 in der Bibermühle bei Tölz geboren. Er starb als Augustiner-Chorherr am 5. 2. 1775 im Stift Polling (Oberbayern). Über sein Leben und Schaffen siehe: Hermann Laiz, *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen*, Freiburg i. Br. 1941, 1 ff.

² John Henry Newman, *Philosophie des Glaubens (Grammar of assent)*. Ins Deutsche übertragen von Theodor Haecker. München 1921, 352. Von jetzt ab als Phil. d. Gl. zitiert. — *Grammar of Assent*, London 1909, 411 f. Im folgenden wird die Abkürzung G. A. gebraucht.

Newman zitiert in einer Anmerkung aus der Praefatio (pag VII): *Scopus operis est, planiorem Protestantibus aperire viam ad veram Ecclesiam. Cum enim hactenus Polemici nostri insudarint toti in demonstrandis singulis Religionis Catholicae articulis, in id ego unum incumbo, ut haec tria evincam. Primo: Articulos fundamentales Religionis Catholicae esse evidenter credibiliores oppositis, etc.... Demonstratio autem huius novae, modestae ac facilis viae, quae ex articulis fundamentalibus solum probabilioribus adstruitur summa Religionis certitudo, haec est: Deus, cum sit sapiens ac providus, tenetur, Religionem a se revelatam reddere evidenter credibiliorem Religionibus falsis. Imprudenter enim vellet, suam Religionem ab hominibus recipi, nisi eam redderet evidenter credibiliorem Religionibus caeteris. Ergo illa Religio, quae est evidenter credibilior caeteris, est ipsissima Religio a Deo revelata, adeoque certissima vera, seu demonstrata. Atqui, etc.... Motivum aggrediendi novam hanc, modestam, ac facilem viam illud praecipuum est, quod observem, Protestantium plurimos post innumeros concertationum fluctus in iis tandem consedissee Syrtibus, ut credant, nullam dari Religionem undequaque demonstratam, etc.... Ratiociniis denique opponunt ratiocinia, praeiudiciis praeiudicia ex maioribus sua, etc.*³ In der pars quarta, quaestio secunda setzt Amort die Stringenz seines Beweisverfahrens eingehender auseinander. Wiederum stellt er fest, daß in allen Glaubenskontroversen jede Partei auf ihrem Standpunkt beharrt, weil keine der beiden die Argumente der anderen als unumstößlich anerkennt. Es gibt aber einen Weg, die Notwendigkeit der Annahme des katholischen Glaubens zwingend zu erweisen. *Alio bellandi genere restauro certamen: aio sufficere, si ostendam, Religionem nostram Romano-Catholicam evidenter esse credibiliorem caeteris Religionibus omnibus: si evicero, quod evidens sit Religionis nostrae maior probabilitas; omnes ad eam sequendam adstrictos iam fidei methodum inter Generalia Romanae Ecclesiae ac fidei nostrae principia repono; postquam enim Innocentius XI. anno 1679 damnavit hanc propositionem: Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens ductus opinionem minus probabili⁴, nullus iam Theologorum nostrorum publico aliquo scripto edito defendere audet, in materia Religionis licitum esse sequi opinionem probabilem relicta probabiliori. Hanc veritatem in praesenti quaestione contra Indifferentistas tuendam suscipio.*

Dico. Quilibet tenetur sequi eam Religionem, quae est evidenter credibilior caeteris.

³ G. A. 411 Anm. 1. In der Übersetzung von Haecker steht die Anmerkung nicht.

⁴ Denz. 1154.

Probat ur 1. Lumine naturae notum est, quod Deus teneatur suam Religionem reddere evidenter credibiliorem omnibus Religionibus falsis; ergo Religio quae est evidenter credibilior caeteris, est eo ipso vera Religio. Ergo etiam datur obligatio, eam amplectendi. Ant. patet ex quaest. praeced. (In der quaestio prima führt Amort unter quinto (pag. 261) aus: Dictat lumen naturae obligari Deum, ut Religionem a se fundatam ac revelatam reddat evidenter credibiliorem ac probabiliorem omnibus aliis Religionibus falsis. Hoc sequitur ex natura providentiae divinae. Qui enim intendit finem, debet etiam intendere media proportionata ad obtinendum finem. Cum ergo Deus fundando Religionem revelatam pro fine habeat assensum humanum, eundemque firmum, necesse est, ut eandem Religionem reddat evidenter credibiliorem Religionibus falsis.) Hoc argumentum clarum et breve et accommodum pro omnium captu censeo esse invictum, et in intellectu omnium hominum comprehensive per modum cognitionis intellectualis intuitivae cognitum.

Probat ur 2. Deus in hac providentia non contulit media generalia sufficientia, ut a singulis etiam indoctis, aut hebetioribus, vera Religio demonstrative agnosci possit. Contulit autem media sufficientia, quae, si applicata fuerint etiam quibusvis de plebe imperita, convincant, Religionem determinatam esse evidenter credibiliorem omnibus Religionibus caeteris. Ergo Deus voluit obligare ad sequendam Religionem evidenter credibiliorem caeteris. Ant. prob. Licet absolute fides nostra demonstrari possit etiam per argumenta directa, eae tamen demonstrationes paucorum sunt, quos eruditio, et leges Dialecticae in securitate veritatis constituunt; populus vero similitudine, et optione melioris ducitur ... Ex mille hominum caetu proferri vix poterit unus, qui interrogatus de argumentis directis suae fidei spondere audeat demonstrationes a se demonstrative cognitae. Dicere quidem poterit, suam fidem doceri a Scriptura, aut ab Ecclesia infallibili, miraculis et antiquitatis privilegio confirmata: si quaeratur, unde tam praeclara certo comperiat? dabit rationem scientiae, deveniet ad argumenta suae Religionis; monstrabit suam esse evidenter credibiliorem caeteris; quod si praestiterit, certus de inventa veritate, ac securus quiescet.⁵ An die zuletzt zitierten Sätze wird man erinnert, wenn man bei Newman liest: „Diese Wahrheiten [der natürlichen und offenbarten Religion] können, ohne Zweifel, bewiesen und verteidigt werden durch eine ganz geordnete Reihe von unwiderstehlichen logischen Argumenten, aber das ist gemeinhin nicht die Methode, wie diese selben logischen Argumente sich ihren Weg in unseren Geist bahnen.“⁶

⁵ Pag. 262 f. Wörtlich wiederholt Amort These und Beweis in seinem umfangreichen moraltheologischen Werk: *Theologiae eclecticae moralis et scholasticae*, Augustae Vindelicorum et Wirceburgi 1752 tom. I, tractatus de virtutibus in genere et in specie pars 2 disp. 5 q. 2 et 3 (pag. 118—124).

⁶ Phil. d. Gl. 286; G. A. 336.

„Man muß von einer großen Anzahl von Menschen sagen, daß sie durch das Leben gehen weder mit Zweifel noch andererseits Gewißheit (wie ich die Worte gebraucht habe) über die wichtigsten Sätze, die ihren Geist beschäftigen können, sondern mit nur einer einfachen Zustimmung, d. h. einer Zustimmung, bei der sie kaum erkennen oder es zum Bewußtsein bringen oder darüber reflektieren, daß sie Zustimmung ist... Solcherart auch ist der Zustand des Geistes von Massen guter Katholiken, vielleicht der Mehrzahl, die leben und sterben in einem einfachen, vollen, festen Glauben an alles, was die Kirche lehrt, weil sie es lehrt... Wiewohl die Zustimmung, betrachtet in den Individuen, nicht ein Reflexionsakt ist, braucht doch die Frage nach der Wahrheit der Gegenstände ihrer Zustimmung nur angeregt zu werden, um aus ihnen einen Akt des Glaubens als Antwort herauszulocken, der die Bedingungen der Gewißheit, wie ich sie ausgeführt habe, erfüllen wird. Was den Argumentationsprozeß, den ein solcher Akt erfordert, anlangt, so ist er gültig und ausreichend, wenn er ernsthaft geführt wird und im Verhältnis zu den einzelnen Fähigkeiten.“⁷

Am Schluß des eingangs wiedergegebenen Passus aus der „Philosophie des Glaubens“ verweist Newman abermals auf Amort, dieses Mal auf eine Stelle in der *Ethica Christiana*, Augustae Vindelicorum 1758, pag. 252 s.⁸ Des Verständnisses wegen zitieren wir sie vollständig und setzen die von Newman weggelassenen Worte in eckige Klammern. *Docet [praeterea] naturalis ratio, Deum ex ipsa naturae bonitatis ac providentiae suae, si velit in mundo habere Religionem puram, eamque instituere ac conservare usque in finem mundi, teneri ad eam Religionem reddendam evidenter credibiliorem ac verisimiliorem caeteris; [ac eoipso, eam Religionem seu Ecclesiam, quae morali certitudine supra reliquas eminet substatere providentiae divinae conservatrici Religionis in puritate doctrinae et cultus quoad professionem Religionis publicam.]*

Ex hoc sequitur ulterius: certitudinem moralem de vera Ecclesia elevari posse ad certitudinem metaphysicam, si homo advertat, certitudinem moralem absolute fallibilem substatere in materia Religionis circa eius constitutiva fundamentalia speciali providentiae divinae, praeservatrici ab omni errore. [Evidens enim est lumine naturali rationis: falsificata morali certitudine generali circa signa verae Ecclesiae, tolli providentiam Dei in mundo.]

Itaque homo semel ex serie historica actorum perductus ad moralem

⁷ Phil. d. Gl. 177 f; G. A. 210—212. Newman schreibt über seine „Philosophie des Glaubens“ als Leitwort: *Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum* (Ambrosius, *De fide ad Gratianum* I, 5, 42; PL 16, 559), und Amort verteidigt seine These: *Fides non potest esse discursiva*, an erster Stelle mit der *autoritas S. S. Patrum, qui docent, Piscatoribus credi non Dialecticis* (Theologia eclectica a.a.O. disp. 3 quaestiuncula 1; pag. 96).

⁸ G. A. 412 Anm. 2. In Haeckers Übersetzung fehlt die Anmerkung.

certitudinem de autore, fundatione, propagatione, et continuatione Ecclesiae Christianae, per reflexionem ad existentiam certissimam providentiae divinae in materia Religionis, a priori lumine naturae certitudine metaphysica notam, eo ipso eadem infallibili certitudine intelliget: argumenta de autore, [fundatione, et continuatione Ecclesiae Christianae, quantumvis de se solum moraliter certa, inquantum divinae providentiae curatrici rerum substantialium Religionis substant, falli non posse.]

Die Begegnung Newmans mit Amort im Grundsätzlichen darf nicht dazu verleiten, die wesentlichen Unterschiede zu übersehen, oder gar bei dem genialen Oxforder geistige Abhängigkeit von dem Pollinger Eklektiker vorauszusetzen. Newman ist sich seiner Ursprünglichkeit sehr wohl bewußt, wenn er schreibt: „In diesem Werk [Demonstratio critica Religions Catholicae] nimmt er [Amort] das Argument bloß von der größeren Wahrscheinlichkeit auf; ich ziehe vor, auf das einer Häufung von verschiedenen Wahrscheinlichkeiten zu bauen.“⁹

Amort befaßt sich mit dem Problem des Wahrscheinlichen in seiner Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae, Augustae Vindelicorum 1730. Im Gegensatz zu den Probabilisten, die als wahrscheinlich ansehen, was gut begründet ist (*quaevis opinio nitens fundamento gravi non enervato, in quo sensu aliqua opinio vocatur probabilis, etiamsi communius vera non sit*), faßt er den Begriff der Wahrscheinlichkeit in einem engeren Sinne: *Probabile voco, quod communius verum est*. Wahrscheinlichkeit hat für ihn ein Urteil, dessen Prinzipien, ob *ratio* oder *autoritas*, in der Regel nicht täuschen. Das sei auch die traditionelle theologische, philosophische — sowohl aristotelische als auch platonische — und juristische Auffassung.¹⁰ Anschließend stellt Amort das Probabilitätsverhältnis zahlenmäßig dar, und in den Kapiteln 3—6 gibt er eigene Regeln an, die es gestatten, den Wahrscheinlichkeitsgrad zu bestimmen. Mit dem Kalkül der Wahrscheinlichkeitsrechnung glaubt er, die Gewißheitsstufe auch solcher Ereignisse ausmachen zu können, die nicht nach innergesetzlicher Regelmäßigkeit eintreten.¹¹ Eine Möglichkeit, ihren voraussichtlichen Ablauf zu errechnen, sieht er gemäß der *Ars coniectandi* des Jakob Bernoulli in der Induktion (*a posteriori*) und in der Feststellung

⁹ Phil. d. Gl. 352; G. A. 411: *In this work he adopts the argument merely of the greater probability; I prefer to rely on that of an accumulation of various probabilities.*

¹⁰ Pag. 648 ss.

¹¹ A. a. O. pag. 652 ss. Vgl. pag. 584 s. *Propositionem probabilem voco, quando veritas principiorum ad numerum casuum consilium se habet, ut $\frac{7}{10} \cdot \frac{7}{10} \cdot \frac{7}{10}$; id est, quando intra decem casus possibiles ad minimum octies, aut septies, aut series verum dicet.* (A. a. O. 585.) Vgl. zu beiden Stellen: Henri Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions II*, Paris 1925, 397 Anm. 1.

der Tendenz (*a priori*).¹² Dabei steht das ganze Wahrscheinlichkeitsproblem für Amort unter moraltheologischem Vorzeichen. Er vertritt das Prinzip: *Non licet sequi sententiam notabiliter minus probabilem in concursu probabilioris et tutioris*.¹³ Entsprechend verteidigt er die These: *Quilibet tenetur sequi eam Religionem, quae est evidenter credibilior caeteris*.

Der Beweisgang Newmans ist ein anderer. Auch seine Spekulation wird durch die Mathematik angeregt und befruchtet. Er hält „dafür, daß das Prinzip des konkreten Urteilens auf der gleichen Linie steht mit der Beweismethode, die zur Begründung der modernen mathematischen Wissenschaft geführt hat...; wir wissen, daß ein in einem Kreis eingeschriebenes reguläres Polygon, wenn seine Seiten kontinuierlich verkleinert werden, jener Kreis zu werden tendiert, als seine Grenze: aber es verschwindet, ehe es mit dem Kreis zusammengefallen ist, so daß seine Tendenz, der Kreis zu werden, wiewohl der Erfüllung immer näher, niemals tatsächlich über eine Tendenz hinausgeht. In ähnlicher Weise wird in einer realen oder konkreten Frage der Schluß eher vorhergesehen und vorhergesagt, als wirklich erreicht; vorhergesehen aus der Zahl und Richtung der gehäuften Prämissen, die alle nach ihm tendieren, und, als das Resultat ihrer Kombination, ihm mehr sich annähern, als irgendeine angebbare Differenz, ihn jedoch logisch nicht berühren...“¹⁴ Diese Methode „macht nicht die logische Form der Folgerung überflüssig, sondern ist ein und dasselbe wie sie; nur ist sie nicht länger eine Abstraktion, sondern wird in die Realitäten des Lebens übergeführt, indem ihre Prämissen durchdrungen werden von der Substanz und dem Gewicht jener Fülle von Wahrscheinlichkeiten, die in ihrer gegenseitigen Wirksamkeit sich korrigierend und bestätigend, in bestimmter Weise sie zu dem individuellen Fall hinbringen, der ihr ursprüngliches Ziel ist“.¹⁵ „Das ist der Sinn solcher Ausdrücke, wie, daß ein Satz ‚so gut wie bewiesen‘ ist, ein Schluß so unbestreitbar, ‚wie wenn er bewiesen wäre‘, und die Gründe für ihn ‚auf einen Beweis hinauslaufen‘; denn ein Beweis ist die Grenze konvergierender Wahrscheinlichkeiten“ (for a proof is the limit of converging probabilities).¹⁶

An anderer Stelle weist Newman zum Vergleich auf die Konvergenz zweier in einer Ebene liegenden Geraden hin. Wir sehen, daß sie nach einem Schnittpunkt zusammenlaufen „und sind gewiß, daß sie in

¹² A. a. O. 585 s. Vgl. Eusebius Amort, *De revelationibus*, Augustae Vindelicorum 1744, pag. 278, und Jacobus Bernoulli, *Ars coniectandi*, Basileae 1713, cap. IV. Philosophia Pollingana pag. 663 findet sich ein ausdrücklicher Hinweis auf dieses Werk.

¹³ *Theologia eclectica* tom. I, tractatus de actibus humanis et conscientia disp. 2 q. 4 (pag. 113). Amort ist neben dem heiligen Alfons von Liguori Begründer des Aequiprobabilismus.

¹⁴ Phil. d. Gl. 274; vgl. 277. G. A. 320 f.; 324 f.

¹⁵ Phil. d. Gl. 248 f.; G. A. 292.

¹⁶ Phil. d. Gl. 274 f.; vgl. 178; 270 ff.; 307. G. A. 321; 211 f.; 316 ff.; 360.

einer gegebenen Entfernung zusammentreffen werden, wiewohl wir die Berührung nicht wirklich sehen".¹⁷

Was gemeint ist, läßt sich auch an einer konvergierenden Reihe veranschaulichen. Nur bei unendlichen fallenden Reihen gibt es eine Konvergenz. Eine unendliche Reihe konvergiert, wenn sie einem unendlichen Grenzwert ($\lim = \text{limes}$ zustrebt. So ist z. B. der Grenzwert der fallenden unendlichen geometrischen Reihe $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots = 2$. Die Reihe nähert sich immer mehr der Größe 2. Sie konvergiert nach der Größe 2 hin. Diese Konvergenz, dieses Tendieren nach einem bestimmten Endwert ist das *tertium comparationis* in Newmans Vergleich. Konvergenz bedeutet nicht unendliches Zusammenzählen von Summanden. Konvergenz besagt Näherungstendenz, besagt „inneres Angelegtsein auf“. Newmans „Häufung von verschiedenen Wahrscheinlichkeiten“ (*accumulation of various probabilities*) darf nicht gleichgesetzt werden mit einer bloßen Addition von Wahrscheinlichkeitsargumenten, mit einer „Summe von Wahrscheinlichkeiten“, mit einem „Bündelbeweis“ oder dergleichen. Es geht um die teleologische Struktur der Beweise, um ihre virtuelle Funktion, um ihre Dynamik. Für Newman stehen die Wahrscheinlichkeiten, worunter er wohl begründete Erkenntnisse begreift, nicht einfach nebeneinander. Sie sind vielmehr Glieder einer Reihe, die hinausläuft auf den Grenzwert der Gewißheit, nicht Wahrscheinlichkeit. Die mechanische Summierung von Wahrscheinlichkeiten kommt notwendig im Ergebnis nicht über Wahrscheinlichkeit hinaus. Erst wo die Argumente in ihrer Konvergenz erfaßt und gewertet werden, vermögen sie Gewißheit zu erzeugen. Sie wird häufig „moralische Gewißheit“ genannt. Newman selber vermeidet diese Bezeichnung, da sie „einen recht vagen Sinn“ habe. Er stellt aber fest, „daß moralische Evidenz und moralische Gewißheit alles ist, das wir nicht nur im Fall von ethischen und geistigen Dingen, wie Religion, erlangen können, sondern auch in irdischen und kosmischen Fragen“. Im täglichen Leben gibt man sich mit der „moralischen Gewißheit“ zufrieden. Das ist notwendig und berechtigt, wie Newman durch mehrere Beispiele dartut.¹⁹

¹⁷ Phil. d. Gl. 280; G. A. 327 f.

¹⁸ Phil. d. Gl. 272; G. A. 318.

¹⁹ Phil. d. Gl. 270—281; G. A. 316—329. — Über Newmans Beweis aus der Häufung konvergierender Wahrscheinlichkeiten vgl.: H. Pinard de la Boullaye a. a. O. 398—400. (Nach ihm wird der Konvergenzbeweis logisch durch das Prinzip vom zureichenden Grund gerechtfertigt und nicht, wie Newman annimmt, dadurch, daß eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten auf ein bestimmtes Resultat hinausläuft.) Alfons Karl, Die Glaubensphilosophie Newmans (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie XIX), Bonn 1941, 53 f. und 63 ff., Wilhelm Bartz, Die Wirklichkeit des Glaubens, Pastor bonus 52 (1941), 178—183, Heinrich Fries, Die Religionsphilosophie Newmans, Stuttgart 1948, 72—80 und Matthias Laros, Das Wagnis des Glaubens bei Newman, Newman-Studien, erste Folge, Nürnberg, Bamberg, Passau 1948, 214—216. Ein Miß-

Wir wissen, daß Newman seine erkenntnistheoretischen Einsichten zu dem Zweck vorträgt und verteidigt, um zu zeigen, welcher Weg gangbar und hinreichend tragfest ist, die Glaubwürdigkeit der Offenbarungstatsache wissenschaftlich nachzuweisen und damit den Glauben intellektuell zu verantworten.²⁰

Wenn H. Pinard de la Boullaye den Unterschied der Auffassungen Amorts und Newmans darin sieht, daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung des ersten das Wagnis nicht negiere, sondern nur, weil belanglos, unberücksichtigt lasse, während der Annäherungsbeweis des zweiten virtuelle Lückenlosigkeit beanspruche und jedes Risiko als ausgeschlossen betrachte, so bleibt er damit an der Außenseite.²¹ Zur Rede steht mehr als Form und Grad der zu gewinnenden Gewißheit. Hier stoßen zwei philosophische Grundrichtungen zusammen: Rationalismus und Empirismus. Begründet in der Struktur menschlichen Denkens durchziehen sie alle Epochen der Geistesgeschichte. Im 17. und 18. Jahrhundert erreichen sie im stärksten Ringen miteinander ihre Gipfelhöhe. Eusebius Amort zehrt von dem Gedankengut jener festländischen Vernunftphilosophie, die aus allgemeinen Prinzipien die Gesetze des realen Seins ableiten wollte. Descartes, Spinoza, Leibniz heißt das Dreigestirn, das diese Philosophie regierte, und die „Mathematikerdynastie“ der Bernoulli stellte ihre treueste Schildwache.²² In einem fruchtbaren Optimismus, der auf der Überzeugung basiert: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*²³, hält man die *ratio* für den reinen Spiegel der Wahrheit, in dem begriffliche Deduktion — in der Mathematik zur höchsten Vollendung gebracht — alle Wirklichkeitsbereiche *a priori* zu erkennen vermag. Gegen eine derartige Verabsolutierung der Vernunft setzte sich der Empirismus zur Wehr. Mit Kepler und Galilei beginnend führt die stolze Reihe seiner Vertreter über Bacon, Newton, Locke und Hume bis ins 19. Jahrhundert zu J. St. Mill. Er kennt keine angeborenen Ideen. Ausgang und Inhalt des Erkennens ist die Erfahrung. Darum kann wissenschaftliches Neuland weder *a priori* aus letzten Bewußtseinsinhalten

verstehen Newmans wäre vermieden worden, wenn man beachtet hätte, daß er nicht von Wahrscheinlichkeiten schlechthin spricht, sondern von konvergierenden Wahrscheinlichkeiten, und daß bei ihm, wie die Gegenüberstellung von *probable* und *demonstrativ argument* lehrt, „*probable* sich nicht durch unser »wahrscheinlich« wiedergeben läßt, sondern »vernünftiger, guter Grund« bedeutet“ (A. Karl a. a. O. 63 Anm. 5).

²⁰ A. Karl a. a. O. 31.

²¹ A. a. O. 399.

²² Wessen Denkrichtung Amort einschlägt, sagt er selber am Schluß seines Vorwortes zu der *Demonstratio critica Religionis Catholici: Protestantium cordatiores precor, ut quam plerumque iuxta principia Leibniziana Deo sequendam tribuunt Rationem melioris, hunc morem divinum sibimet ipsis imperent in materia Religionis* (pag. IX).

²³ Benedictus de Spinoza, *Ethica*, pars II. propositio VII. (*Opera omnia*, vol. II., Ienae 1803, pag. 82).

gewonnen, noch durch logische Idealkonstruktionen gesichert werden. Nur für die Sätze der Mathematik wird eingeräumt, daß sie unabhängig von aller realen Wirklichkeit gelten. Aber ihre Begriffe stammen aus der Erfahrung, und „die Engländer liebten auch hier das Anschauliche; sie bedienten sich für ihre Schlüsse und Beweise möglichst geometrischer oder mechanischer Vorstellungen, was man die »synthetische« Methode nannte. Auch die Newtonsche Fluxionsrechnung war aus solchen Vorstellungen entsprungen, schon der Name erinnert ja an etwas Fließendes. Leibniz hingegen wollte mit seinem neuen Kalkül gerade das Denken von der Anschauung befreien und es so weit als möglich durch ein Rechnen mit Symbolen ersetzen... Das ist das Wesen der sogenannten »analytischen« Methode.“²⁴

Damit sind die geistigen Standorte Amorts und Newmans bestimmt. Ohne in platten Sensualismus abzugleiten, teilt Newman mit seinen Landsleuten den Protest wider den Rationalismus, und ohne die Namen derer zu verschweigen, die ihn inspiriert haben, erklärt er: „Das ist die Weise, in der wir gemeinhin urteilen, indem wir uns direkt mit den Dingen beschäftigen, und wie sie sind, eines nach dem andern, im Konkreten, mit einer inneren und persönlichen Anlage, nicht einer bewußten Benützung eines künstlichen Instrumentes oder Hilfsmittels.“²⁵ „Ein solch lebendiges *organon* ist eine persönliche Gabe, und nicht eine bloße Methode oder ein Kalkül.“²⁶ Newman kennt keinen Rückgriff auf „angeborene Ideen“, und er weigert sich, den Versuch zu machen, mit Wörtern, die „in ihrer Tiefe und Breite trockengelegt“ sind, unter Zuhilfenahme eines logischen oder gar rechnerischen Prinzips die komplexe Wirklichkeit der Dinge und Tatsachen aufzuschlüsseln.²⁷ In der Welt des Konkreten kommen wir durch „nicht aufschreibbare Zusammenfassung“ zur Gewißheit.²⁸ „Wir packen die volle Anzahl von Prämissen und die Konklusion *per modum unius*.“²⁹ Umgekehrt unternimmt Amort es, gestützt auf abstrakte Allgemeinsätze, syllogistische Ableitungen, statistische Aufstellungen das Individuelle mit Gewißheit auszumachen. Er ist optimistisch überzeugt, daß es *ideae ingentiae* in dem Sinne gibt, daß sogenannte angeborene Vorstellungs- und Gedankenbilder hervorgebracht werden, wenn sich die von Natur aus dazu disponierte Denkkraft den ihr zugeordneten und gemäßen Gegenständen zuwendet.³⁰

²⁴ Otto Spiess, Leonhard Euler, Frauenfeld und Leipzig 1929, 15. Vgl. dazu Newmans scharfsinnige Überlegungen in der Phil. d. Gl. 222 ff. (G. A. 262 ff.).

²⁵ Phil. d. Gl. 282; G. A. 331.

²⁶ Phil. d. Gl. 270; vgl. 230; G. A. 316; 271.

²⁷ Phil. d. Gl. 226 f.; G. A. 266 f.

²⁸ Phil. d. Gl. 248; G. A. 291 f.

²⁹ Phil. d. Gl. 257; G. A. 301.

³⁰ Demonstratio critica, 259. Notandum 2. *Ingenitam Ideam non sumi in eo sensu, quasi consisteret in actuali specie, imagine, seu repraesentatione verae*

Auch die Idee der wahren Religion ist hinsichtlich ihrer Hauptmerkmale angeboren. Alle Menschen haben sie, und sie wird von jedem erfaßt, der sich daranmacht, darüber nachzudenken, welches die wahre Religion sei.³¹

Während Newman „mißtrauisch ist gegen wissenschaftliche Demonstrationen in einer Frage konkreter Tatsächlichkeit“³² und sich zufriedengibt mit der „virtuellen, materialen oder interpretativen Gewißheit“³³, wie sie die verschiedenen und voneinander unabhängigen Wahrscheinlichkeiten und das, worauf sie „hinauslaufen“, garantieren,³⁴ glaubt Amort durch aprioristische Deduktionen und schematisches Aneinanderreihen möglichst vieler Zeugnisse und Beweise³⁵ in der Frage nach der wahren Religion „metaphysische Gewißheit“ erlangen zu können.³⁶

Der Schwerpunkt des wissenschaftlichen Arbeitens Amorts lag auf der Moraltheologie. Es müßte eine ebenso reizvolle wie bedeutsame Aufgabe sein, zu untersuchen, in welchem Maß auf diesem Gebiet seine erkenntniskritische Methode bei ihm, seinen Gewährs- und Gefolgsleuten Gültigkeit hatte.³⁷

Religionis animae in ipso suo exordio impressa... Docui autem [in Philosophia Pollingana]: eas species et ideas, quae dicuntur congenitae, produci in ipsa applicatione potentiae intellectivae sic a natura dispositae ad obiecta connexa seu congrua.

³¹ Ebd.

³² Phil. d. Gl. 352; G. A. 410 f.

³³ Phil. d. Gl. 177 ff.; G. A. 210 ff.

³⁴ Phil. d. Gl. 352 f.; vgl. 245; 248 f.; 272 ff.; G. A. 410–412, 288; 318 ff.

³⁵ Vgl. *Demonstratio critica*, 259–267; *Theologia eclectica* tom. I, tractatus de virtutibus in genere et in specie, pars 2 disp. 5 q. 2–5; *Ethica Christiana*, Augustae Vindelicorum 1758, 251–253.

³⁶ *Ethica Christiana*, 252 f. Den Wortlaut siehe oben S. 84 f. Es ist zu beachten, daß Amort den Begriff „metaphysische Gewißheit“ nicht im Sinn von „mathematischer Gewißheit“ faßt. *Omne autem, quod plus quam physice certum est, metaphysice certum voco, non ex eo, quod de absoluta Dei potentia res aliter esse non potuerit, sed quod stantibus decretis et perfectionibus divinis aliunde lumine naturae aut fide notis res se alio modo habere nequeat quam constans testimonium sensuum et innumerorum testium concors assertio nuntiat... Ab aliis autoribus passim eam certitudinem vocari moralem quam hic metaphysicam voco.* *Theologia eclectica* a. a. O. disp. 1 q. 2 (pag. 14).

³⁷ Außer der *Demonstratio critica* und der *Ethica Christiana* zitiert Newman von den Werken Amorts in seiner Philosophie des Glaubens (G. A. 187 Anm. 5 und 6) noch die *Theologia eclectica* a. a. O. disp. 1 q. 2 (pag. 19) und disp. 3 quaestiuncula 5 (pag. 97). Unsere Frage wird nicht davon berührt; denn beide Stellen betreffen den übernatürlichen Charakter der Zustimmung im Glauben. Es besteht kein Zweifel, daß Amort zu den theologischen Autoren Newmans gehörte. Ob Döllinger ihn mit den Werken des Chorberrn von Polling bekannt gemacht hat? Über Newmans Beziehungen zu Döllinger s. jetzt: Werner Becker, Newman in Deutschland. Newman-Studien, zweite Folge, Nürnberg 1954, 285–289.

Der Begriff des „Nächsten“ in der Verkündigung Jesu

Von Professor Dr. Franz M u ß n e r, Trier

Die folgenden Darlegungen sind unter dem Thema „Geben und Nehmen in der Botschaft des Herrn“ als Grundsatzreferat auf dem Deutschen Katholikentag in Fulda in der Arbeitsgemeinschaft VI (Christliches Zeugnis im Geben und Nehmen) vorgetragen worden. Der Referent legte weniger Wert darauf, das ganze neutestamentliche Material zum Thema zu bringen, als vielmehr an einem zentralen Text der Botschaft Jesu eine entscheidende Erkenntnis zu gewinnen, die zum christlichen Zeugnis in der Welt führen kann. Dazu schien ihm das Gleichnis vom barmherzigen Samariter wegen der darin enthaltenen Lehre Jesu vom „Nächsten“ besonders geeignet zu sein. Deshalb wurde im ersten Teil des Referates eine allgemein verständliche Auslegung dieses Gleichnisses geboten; im zweiten Teil wurden dann zwei Thesen aus der eigentlichen Botschaft des Gleichnisses erarbeitet, die zum christlichen Zeugnis in der Welt führen können.

I. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter

1. Der Text (Lk 10, 29—37).

29: (Der Gesetzeslehrer) aber wollte sich rechtfertigen und sprach zu Jesus: Und wer ist (nun) mein Nächster? 30: Jesus nahm das Wort und sprach: Ein Mensch ging hinab von Jerusalem nach Jericho und fiel unter Räuber, die ihn ausplünderten und wund schlugen und sich (dann) davon-machten, ihn halbtot zurücklassend. 31: Zufällig aber ging ein Priester auf jenem Wege hinab, sah ihn und ging vorüber. 32: Ebenso kam aber auch ein Levit in die Nähe der Stelle und er sah (es) und ging vorüber. 33: Schließlich kam ein reisender Samariter zu ihm, sah ihn und wurde von Mitleid ergriffen: 34: Und er trat hinzu, verband seine Wunden und goß Öl und Wein darauf, lud ihn dann auf sein Reittier und brachte ihn in eine Herberge und sorgte für ihn. 35: Und am anderen Tag zog er zwei Denare heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Sorge für ihn, und was du darüber hinaus aufwenden solltest, will ich dir bei meiner Rückkehr bezahlen. 36: Wer von diesen dreien scheint dir „Nächster“ geworden zu sein von dem, der unter die Räuber gefallen war? 37: Der aber sprach: Der ihm Barmherzigkeit erwiesen hat. Es sprach aber zu ihm Jesus: Gehe hin und tue desgleichen!

2. Auslegung des Gleichnisses

Im vorausgehenden (10, 25—28) hat der Evangelist berichtet, wie eines Tages ein Gesetzeslehrer mit einer Frage an Jesus herangetreten ist, um ihn in eine Falle zu locken: „Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu erben?“ Jesus hatte darauf keine Antwort gegeben (wenigstens nicht nach der Lk-Überlieferung), sondern eine Gegenfrage gestellt, was denn die Schrift, die Thora, für eine Antwort auf diese Frage

gebe. Der Gesetzeslehrer hatte darauf prompt mit zwei alttestamentlichen Stellen geantwortet: „Du sollst lieben den Herrn, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deiner ganzen Vernunft (Deut 6, 5) und deinen Nächsten wie dich selbst (Lev 19, 18).“ „Recht hast du geantwortet“, sagt ihm darauf Jesus; „tue das, so wirst du das Leben haben“ (Lev 18, 5).

Der Gesetzeslehrer „aber wollte sich rechtfertigen“, so fährt nun unsere Perikope weiter (V. 29). Warum? Jesus hat ihm doch eben selbst bestätigt, daß er richtig geantwortet habe. Aber seine Theologeneitelkeit gestattet ihm nicht, sich mit dem Lob eines Laien — und Jesus ist ja für ihn ein Laie — zufrieden zu geben; er will den Anschein erwecken, als ob seine anfängliche Frage an Jesus aus einer ehrlichen und tiefen Problematik entsprungen wäre, die der theologischen Klärung und Diskussion bedürfe. Deshalb will er „sich rechtfertigen“, d. h. also: die theologische Berechtigung seiner anfänglichen Frage an Jesus rechtfertigen. Als rabbinisch geschulter Dialektiker erkennt er sofort den problematischen Punkt in seiner eigenen Antwort; er liegt in dem Begriff des „Nächsten“ an der im V. 27 zitierten Stelle aus Levitikus. Um eine gelehrte Diskussion darüber zu eröffnen, antwortet er mit einer neuen Frage: „Und wer ist (nun eigentlich) mein ‚Nächster‘“, von dem da eben in der Lev-Stelle die Rede war? Was denkst du denn, Jesus, wer mit dem „Nächsten“ hier gemeint ist? So ist der Sinn der zweiten Frage des Gesetzeslehrers.

Das Wort für „Nächster“ an der zitierten Lev-Stelle heißt im Hebräischen *ʾa*, was eigentlich der „Volksgenosse“, der Stammesverwandte, manchmal auch der „Freund“, meist aber einfach „Nächster“, manchmal sogar nur „ein anderer“ bedeutet.¹ Und das Gebot Lev 19, 18 („Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“) bezog sich in erster Linie auf den Volksgenossen, dann freilich auch auf den „Fremdling“, den aus einem anderen Volke Stammenden, „der sich bei euch aufhält“, wie Lev 19, 34 ausdrücklich einschärft. Damit war dem Gebot der Nächstenliebe grundsätzlich eine große Weite gegeben. Zur Zeit Jesu aber galten nur der Israelit einschließlich des Vollproselysten als „Nächster“, nicht aber die Heiden², und besonders nicht die Samariter, die ja von den Juden vielfach abstammungsmäßig und auch in kultisch-ritueller Hinsicht den Heiden gleichgesetzt wurden. Wie wir aus Flavius Josephus und dem Talmud wissen, nannten die Juden die Samariter „Kuthäer“, weil nach 4 Kön 17, 24 einst „Männer von Kuth“ in Persien vom assyrischen König in Samaria angesiedelt worden waren (im Jahre 722). Damit bestritten die Juden den Samaritern die Abstammung von den Erzvätern. Unter Herodes dem Großen hatten zwar die Samariter Zugang zu den inneren

¹ Vgl. Gesenius-Buhl, Hebr. und aram. Handwörterbuch über das AT, s. v.

² Vgl. dazu das Material bei Strack-Billerbeck, Komm. zum NT aus Talmud und Midrasch, I 353 ff.

Vorhöfen des Jerusalemer Tempels gehabt, doch dürften sie dieses Recht schon etwa 12 Jahre nach dem Tode des Königs verloren haben, als sie nämlich zur Zeit des Prokurators Coponius (6—9 n. Chr.) an einem Paschafest in mitternächtlicher Stunde Menschengelasse in den Tempelhallen und im ganzen Heiligtum ausstreuten und damit den Tempel entweiheten.³ So galten die Samariter im jüdischen Bewußtsein eben weithin als Heiden, mit denen man weder Kult- noch Tischgemeinschaft pflegte. Bezeichnend dafür ist z. B. der im Spätjudentum weit verbreitete Spruch: „Wer Brot der Samariter ißt, ist wie einer, der Schweinefleisch ißt“, d. h. sich von einem Samariter etwas schenken zu lassen oder gar Tischgemeinschaft mit ihm zu halten, ist soviel wie Glaubensabfall! Das wirft schon ein helles Licht auf die Geschichte unseres Gleichnisses. Unmöglich kann ein Samariter der „Nächste“, der *ἄλλος* eines Juden werden!

V. 30: „Wer ist nun eigentlich mein Nächster?“, so fragt also der Gesetzeslehrer — und denken wir daran, daß er Jesus auf die Probe stellen, in eine Falle locken will, wie V. 25 vom Evangelisten bemerkt worden ist. Jesus aber antwortet auf die Frage des Gesetzeslehrers nicht nach Art rabbinischer Schriftgelehrsamkeit, sondern mit einem Gleichnis, besser: mit einer Beispielserzählung. „Ein Mensch ging hinab von Jerusalem nach Jericho und fiel unter Räuber.“ Im Griechischen steht hier das Imperfekt (*κατέβαινε*), das iterativen Sinn hat: der Mann ging öfters (wiederholt, regelmäßig, gewohnheitsmäßig) von Jerusalem nach Jericho hinab; er war also sicher ein Jude. Jericho liegt 27 km von Jerusalem entfernt im Jordangraben; die Straße fällt dabei 1000 m ab und führt durch die menschenleere und schluchtenreiche Wüste Juda, bis heute ein gefahrvoller Weg. Als der Mann eines Tages wieder diesen Weg geht, geschieht's tatsächlich, daß er von Räubern überfallen wird. Nun liegt er schwerverwundet, nackt und halbtot am Straßenrand oder in unmittelbarer Nähe der Straße.

V. 31. 32: „Zufällig“ ging auch ein Priester den gleichen Weg hinab, auch gewohnheitsgemäß (ebenso Imperfekt *κατέβαινε*). Er befand sich also wohl auf dem Heimwege vom Priesterdienst im Tempel zu Jerusalem; Jericho war ja eine von den Priesterstädten! Er sieht den Halbtoten und Verwundeten daliegen, geht aber vorüber, ohne sich um ihn zu kümmern. Und ebenso nach einiger Zeit ein Levit. Daß es gerade ein Priester und ein Levit waren, die so handelten, braucht keine „antiklerikale“ Spitze zu sein — das wäre eine moderne Eintragung —, sondern soll ohne Zweifel die Häßlichkeit ihres Verhaltens und den Kontrast zur Haltung des Samariters, eines Laien, besonders erhöhen.

V. 33—36: Der Gesetzeslehrer erwartete nun sicher in der Erzählung

³ Josephus, *Antiqu.* XVIII 2, 2 § 29 f. Vgl. auch Strack-Billerbeck, I 538—560; J. Jeremias, *Jerusalem z. Z. Jesu*, II B 2, Göttingen 1937, S. 224—231.

Jesu als dritten, der des Weges kommt, einen israelitischen Laien.⁴ Er wird seinen Ohren nicht recht getraut haben, als Jesus aber als dritten einen von den verhaßten Samaritern daherkommen läßt. Und ausgerechnet dieser hilft, und er hilft nicht einem seiner Volksgenossen, einem r^ea, sondern einem Juden, seinem verhaßten Gegner also. Und er hilft nicht nur ein wenig, sondern ausgiebig; er handelt so, als ob der Überfallene, den er zufällig antrifft, sein eigener Sohn oder Bruder wäre, obwohl er offensichtlich genau weiß, wen er vor sich hat. Er handelt so an dem Verwundeten, als ob er ein r^ea, ein Volks- und Glaubensgenosse von ihm nach israelitisch-spätjüdischer Anschauung wäre. Er wird in dem Augenblick seines Handelns ein „Nächster“ des verwundeten Juden. Vgl. nur die nachfolgende Frage Jesu im V. 36: Wer von den dreien ist „Nächster“ des Überfallenen geworden? Nicht der Priester und Levit sind „Nächster“ des Verwundeten, obwohl es nach jüdischer Anschauung so sein möchte; sie sind ja die Stammesverwandten und Glaubensgenossen des Unglücklichen! Aber nein, ein Samariter ist in diesem Augenblick „Nächster“ von ihm geworden.

V. 37: Diese Geschichte des Gleichnisses ist so einleuchtend, daß selbst der Gesetzeslehrer zugeben muß, daß tatsächlich in diesem Falle ein Samariter der „Nächste“ des verwundeten Juden geworden ist. Und Jesus gibt ihm die Mahnung: Gehe hin und handle du ebenso, sc. dann wirst du das ewige Leben erben, nach dem du mich eingangs gefragt hast.

II. Thesen

1. These: Geben und Nehmen machen nach der Botschaft Jesu die Menschen erst wirklich zu „Nächsten“.

Jesus hat, wie wir eben bei der Auslegung des Gleichnisses gesehen haben, am Ende den Gesetzeslehrer nicht gefragt: Wer von den dreien hat in dem Verwundeten seinen „Nächsten“ erblickt, sondern umgekehrt: Wer von den dreien ist durch sein Verhalten zum r^ea, zum „Nächsten“ des Verwundeten geworden? Das will beachtet sein. Es handelt sich bei der Formulierung, die Jesus seiner Schlußfrage gibt, nicht „um eine formale Inkonzinnität“ (so J. Jeremias)⁵, sondern um die entscheidende Mitte der Erzählung, um ihr eigentliches Kerygma, um das „Neue“ in der Botschaft Jesu gegenüber den Anschauungen des Spätjudentums. Der Gesetzeslehrer hatte die Frage gestellt: Wer ist nun eigentlich mein „Nächster“ nach deiner Anschauung, Jesus? Der Herr antwortete darauf: Das ist nicht dein Volksgenosse, sondern wird jeweils jener, der dir in deiner Not zu Hilfe kommt, mag das nun ein Jude, ein Samariter, ein Heide oder sonst jemand sein.

Diese Lehre Jesu stellt für jüdische Ohren etwas völlig Neues, ja Revolutionäres dar, das auf den Gesetzeslehrer aufreizend gewirkt haben

⁴ Vgl. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 2Göttingen 1952, S. 144.

⁵ Ebd., S. 145, Anm. 1.

muß. Die bisherige Anschauung und Lehre vom *ἑα* wird von Jesus umgestürzt: nicht mehr die Volks- und Glaubensgenossen sind „Nächste“ untereinander, sondern mein „Nächster“ wird jeweils der, der sich mir liebend in meiner Not zuwendet. Nicht gemeinsame Bande des Blutes, der Abstammung, der Rasse (und in der Konsequenz: der Bildung, der Konfession, der Partei usw.) machen den anderen zu meinem „Nächsten“, zu meinem „Genossen“, zu meinem „Mitmenschen“, zu meinem „Bruder“, sondern die liebende und helfende Hinwendung zueinander. Durch die Erfüllung des Liebesgebotes werden die Menschen zu „Nächsten“, durch Geben und Nehmen: das ist die Botschaft Jesu!

Man könnte einwenden, das sei nichts Neues, was Jesus hier verkündet. Das habe z. B. auch die Stoa gelehrt, die die allgemeine Menschenliebe auf Grund ihrer philosophischen Überzeugungen so sehr betont habe.⁶ „Da alle Menschen an der gleichen Vernunft Anteil haben, sind sie ohne Rücksicht auf ihre soziale und nationale Herkunft miteinander zu einer Gemeinschaft verbunden, die alle zur Humanität untereinander verpflichtet . . . Jede Seele ist ein Fragment Gottes, mithin sind alle Menschen Söhne Gottes und untereinander Brüder“ (so etwa nach Lehre des edlen Epiktet)⁷. Es gibt „keinen Unterschied zwischen Herren und Sklaven. Infolge des nahen Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Mensch und Gott muß ein Mensch dem anderen heilig sein“ (so nach Seneca). „Wo ein Mensch ist, da hat man Gelegenheit, Gutes zu tun“, sagt er wörtlich (De vit. 24, 3). Die allgemeine Menschenliebe „überbrückt (nach stoischer Anschauung) den Riß zwischen Hellenen und Barbaren, zwischen Volksgenossen und Fremden, ja, sie reicht weiter bis zur Feindesliebe“ (Preisker).

Zweifellos begegnet uns hier eine überaus hohe Ethik der Nächstenliebe. Aber sie entspringt der philosophischen Einsicht in das Weltgeheimnis und steht im Dienste der Persönlichkeitskultur, der Vollendung der eigenen Person, des *amor sui*⁸; die Nächstenliebe beruht hier letzten Endes auf logischen Deduktionen. Solche Motive sind Jesus völlig fremd. Gewiß nennt er in der Bergpredigt als Motive für die Nächstenliebe, speziell für die Feindesliebe, die Liebe des Vaters, der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen läßt. Oder er weist auf sein eigenes Beispiel hin und operiert mit dem Gedanken an das Gericht. Und der Christ soll sich diese Motive sehr zu Herzen nehmen. Was aber Jesus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter lehrt, ist jedoch nicht dies: handelt so, weil ihr alle Brüder seid, sondern: durch ein Handeln ähnlich dem des Samariters werdet ihr zu Brüdern, zu „Nächsten“ untereinander! Es ist ein Aufruf an den Menschen, „Nächster“ aller Bedrückten und Notleidenden zu werden und auf diese Weise Gemeinschaft unter den Men-

⁶ Vgl. dazu H. Preisker, Das Ethos des Urchristentums, Gütersloh 1949, S. 68 ff.

⁷ Vgl. dazu und zum Folgenden ebd., S. 69 (hier auch die Belege).

⁸ Vgl. ebd., S. 71.

schen zu stiften. Das geht entschieden weiter als der Glaube: wir sind alle Brüder auf Grund gemeinsamer Physis, gemeinsamer Teilnahme an der Weltvernunft, am Logos im Kosmos, wie die Stoa deduziert. Jesus hat den konkreten Menschen im Auge, einen Verwundeten, der im Straßengraben liegt: Wenn du diesem hilfst, wirst du sein „Nächster“, überwindest du auf diese Weise die Schranken, die in der Welt unter den Menschen auf Grund irgendwelcher Gegebenheiten — und mögen es selbst solche von scheinbar naturrechtlicher Art sein — herrschen, und stiftest so Gemeinschaft und Bruderschaft unter den Menschen. Die von Jesus geforderte Nächstenliebe ist von einer abstrakten Liebe zur „Menschheit“ grundsätzlich verschieden. „Das schwärmerisch-berauschende ‚Seid umschlungen, Millionen!‘ ist ihr fremd. Der Nächste ist stets nur der im konkreten Umgang Begegnende und sonst niemand“ (J. Schmid)⁹. Damit wird in der Botschaft des Herrn der Begriff des „Nächsten“ zu etwas, was quer durch die ganze Menschheit mit all ihren natürlichen und künstlichen Schranken und Besonderungen hindurchgeht und sie fortwährend überwindet.¹⁰ Daraus ergibt sich notwendig die folgende These:

2. These: Ein Handeln nach dem Vorbild des barmherzigen Samariters bedeutet christliches Zeugnis gegenüber der „Welt“ mit ihren ganz anders lautenden Lehren vom „Nächsten“.

Das Handeln des Samariters an dem verwundeten Juden, den er am Wege von Jerusalem nach Jericho antrifft, ist zweifellos ein Zeugnis; ein Zeugnis, das nicht übersehen und überhört werden kann, das einst auch von dem jüdischen Gesetzeslehrer nicht überhört werden konnte und das heute ebensowenig überhört werden kann. Wer handelt wie der barmherzige Samariter, legt ein christliches Zeugnis in der Welt ab!

Adolf Jülicher, der große protestantische Exeget, schrieb einst in seinem berühmten Werke „Die Gleichnisreden Jesu“¹¹, daß „die

⁹ Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1951, S. 158.

¹⁰ Es soll gewiß die hohe Ethik der Nächstenliebe in der Stoa nicht geschmälert werden. Aber die Geschichte lehrt, daß es nicht philosophische Einsichten waren, die etwa zur Abschaffung der Sklaverei geführt haben, sondern das Evangelium, wenn dessen Forderungen auch durch philosophische und naturrechtliche Einsichten unterstützt werden können und sollen. Und gerade gegenüber den modernen Irrlehren vom „Nächsten“ werden den Christen nicht Einsichten philosophischer und humanitärer Art zum christlichen Zeugnis in der Welt treiben, sondern in erster Linie die Forderungen des Evangeliums. Jesu Forderung, wie sie aus unserem Gleichnis erhellt, macht ein Handeln gemäß dem des barmherzigen Samariters für den Christen zur Gewissenspflicht, sobald er sich einer ähnlichen Situation gegenüber findet. Diese „Situation“ ist in irgendeiner Weise im Alltag sehr häufig gegeben. Auch durch Gal 6,10 („Darum also, solange wir Gelegenheit haben, laßt uns Gutes tun allen, vorzüglich aber an den Glaubensgenossen“) wird unsere These nicht außer Geltung

Grundidee“ des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter „der Kulturmenschheit in Fleisch und Blut übergegangen“ sei. Ist das wirklich so? Vor 50 Jahren, im geruhsamen wilhelminischen Zeitalter, konnte man dieser Meinung vielleicht sein, heute ganz bestimmt nicht mehr. Es sind längst neue Lehren vom „Nächsten“ verkündet worden, die der Lehre Jesu diametral entgegengesetzt sind und mehr als ein Zurücksinken in den jüdisch-rabbinischen Geist bedeuten. Wir brauchen diese Lehren nicht ausdrücklich darzustellen. Sie haben unterdessen in bestimmten politischen Weltanschauungen ihren weithin herrschenden Ausdruck gefunden und beherrschen auch sonst das säkularisierte Bewußtsein unserer Tage. Das Wort „Genosse“ spielte und spielt im politischen und sozialen Leben unserer Tage eine bedeutende Rolle; ich erinnere an die Begriffe „Volks-genosse“ und „Parteigenosse“. Dahinter stehen, wie die Erfahrung lehrt, politische Bekenntnisse und Glaubenshaltungen. Im Nationalsozialismus galt nur der Volksgenosse, der Vertreter gleichen „Blutes“ und gleicher Rasse, als „Nächster“. Im Sozialismus marxistisch-kommunistischer Prägung wird nicht ein ausgleichendes Geben und Nehmen zwischen den Sozialpartnern gelehrt, sondern der Klassenkampf, der zur Liquidierung des Gegners führen soll. Hinter solchen Lehren vom „Nächsten“ stand und steht immer ein besonderer Partikularismus. Schon die Pharisäer schlossen sich zu sogenannten haburoth, zu „Genossenschaften“, zusammen und schlossen sich damit ab vom übrigen Volk, mit dem sie keine Gemeinschaft haben wollten. Solch exklusive Bewegungen, Gebilde und Ideen sind Erscheinungen, die sich in der Menschheit immer wieder zeigen und heute mit besonderer Schärfe; sie führen auch jeweils zu einer neuen Lehre vom „Nächsten“. Ihnen gegenüber gilt es für den Christen Zeugnis abzulegen, indem er so handelt wie der barmherzige Samariter im Gleichnis Jesu. Denn es ist zweifellos ein Zeugnis, in einer Welt, die einen anderen Begriff vom „Nächsten“ lehrt, so zu handeln wie der barmherzige Samariter. Denken wir zurück an die politische Erfahrung vergangener Jahre: Wie gefährlich war es, sich zum „Nächsten“ eines Juden zu machen! Es kann also in der modernen Welt gefährlich,

gesetzt. Denn die Aufforderung des Apostels, „vorzüglich“ den Glaubensbrüdern Gutes zu tun, macht ja jene andere, „allen“ Gutes zu erweisen, in keiner Weise ungültig. Es mag also grundsätzlich eine „Rangordnung“ in der Ausübung der Nächstenliebe geben — die Moraltheologie hat eine solche Rangordnung erarbeitet —, so darf doch die Hilfe in aktueller Not (in der „Situation“) nicht an Erwägungen über die „Rangordnung“ scheitern; sonst würde die Forderung des Evangeliums nicht erfüllt werden. Vor allem aber ist durch eine solche Lehre von der „Rangordnung“ nicht Jesu Botschaft vom „Nächsten“ hinfällig. Wäre das der Fall, müßte nicht Jesu Lehre vom „Nächsten“ revidiert werden, sondern jene moraltheologische Lehre von der „Rangordnung“ in der konkreten Übung der Nächstenliebe. Eine „Normen“ erarbeitende Interpretation des Evangeliums darf nicht zur Abschwächung seiner Forderungen führen.

¹¹ Tübingen 1910, II 598.

riskant sein, so zu handeln wie der Samariter. Deshalb ist hier der Begriff „Zeugnis“ durchaus am Platze. Die Geschichte dieses Begriffes im Neuen Testament zeigt, besonders im johanneischen Schrifttum, daß es die Martyrererfahrung der Kirche war, die diesem Begriff seine ganze Bedeutung erst gegeben hat. Und gegenüber den modernen politischen Lehren vom „Nächsten“, besonders dort, wo diese Lehren die politische Wirklichkeit bestimmen, ist ein Handeln nach dem Vorbild des barmherzigen Samariters geradezu ein Glaubenszeugnis, weil es ein Bekenntnis zum Gebote Gottes und Jesu ist. Der christliche Samariter muß dort gewärtig sein, Blutzeuge zu werden. Aber auch in den Ländern politischer Freiheit ist ein Handeln nach dem Vorbild des barmherzigen Samariters immer auch ein Zeugnis für das Evangelium, weil sich überall im Alltag die Tendenz zeigt, den Kreis der „Nächsten“ von vornherein zu umschreiben und zu beschränken und den Begriff „Nächster“ nicht in der alles durchbrechenden Weite gelten zu lassen, die durch Jesus aufgetan ist. Gegenüber diesen sich stets zeigenden Tendenzen hat der Christ in seinem praktischen Geben und Nehmen Zeugnis abzulegen für eine Lehre vom „Nächsten“, die dem Gebote Jesu gerecht wird. Und selbst wo dieses Zeugnis ganz im Stillen und Verborgenen abgelegt wird, steht dahinter eine persönliche Entscheidung, nämlich die: im Sinne des Evangeliums „Nächster“ für irgendjemand zu werden, der uns vielleicht bisher völlig fremd war, mit dem wir in keiner Weise etwas zu tun hatten, vielleicht sogar nichts zu tun haben wollten.

Wir sprachen bisher eigentlich nur vom „Geben“ und vom christlichen Zeugnis im „Geben“, in der Hilfe. Gibt es auch ein christliches Zeugnis im „Nehmen“? Das Gebot der Nächstenliebe bezieht sich immer auf ein konkretes Du. Die Erfahrung lehrt nun, daß der andere, an dem ich mich als „Nächster“ erweisen will, meine Hilfe vielleicht gar nicht annimmt. Das kommt im Alltag sehr häufig vor. In einer Situation wie in der des verwundeten Juden, der halbtot am Wege liegt, wird sich zwar kaum jemand weigern, Hilfe von einem anderen, auch von einem unbekannten und selbst von einem Gegner, anzunehmen. Aber in den kleinen Dingen des Alltags kommt es sehr häufig vor, daß jemand sagt: „Von dem laß ich mir nichts schenken“; „lieber verhungere ich“ usw. Deshalb gibt es auch ein christliches Zeugnis im Nehmen. Denn es ist ein Zeugnis für das Evangelium, sich in der Not von jemand etwas geben zu lassen, den wir sonst nicht leiden können; und es muß nicht einmal immer gleich Not sein, wenn wir etwas von einem anderen annehmen. So kann auch der Nehmende zum „Nächsten“ des Gebenden werden. Und wiederum wird so Gemeinschaft zwischen den Menschen und Völkern gestiftet. Christliches Zeugnis im „Nehmen“ heißt: Erkenne den anderen, der dir helfen möchte, als „Nächsten“ an; schlag das Angebot der Bruderschaft nicht aus!

Zusammenfassend sagen wir also: Geben und Nehmen im

Sinne des Evangeliums werden zum Zeichen, daß jemand Jünger Jesu sein will, und sind somit ein christliches Zeugnis in der Welt für das Evangelium. Dieses christliche Zeugnis besitzt heute, wie wir erkannten, mehr denn je eine besondere Aktualität, weil landauf, landab neue Lehren vom „Nächsten“ in der Welt verkündet worden sind und werden, die zur Lehre Jesu vom „Nächsten“ in einem schroffen Gegensatz stehen. Ihnen gegenüber ist der Christ durch das Evangelium aufgerufen, in seinem Geben und Nehmen sich immer und überall als den „Nächsten“ aller anderen zu sehen, wer diese „anderen“ auch sein mögen, welchem Volke, welcher Rasse, welchem Stande, welchem Berufe, welcher Konfession, welcher Partei usw. diese „anderen“ auch angehören mögen. So steht der Christ zwar in Opposition zu jenen anderen Lehren vom „Nächsten“, wenn er gemäß dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter handelt, aber er legt gerade dadurch ein christliches Zeugnis in der Welt ab, das nicht überhört werden kann.

Anhangsweise sei versucht, aus dem Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter drei „Normen“ für die konkrete Übung der helfenden Liebe abzuleiten:

1. Der Christ hilft, sobald er einen Menschen in echter Not sieht.
2. Der Christ hilft, ohne lange zu fragen, wer der Notleidende eigentlich ist.
3. Der Christ hilft dem anderen, der in großer Not ist, womöglich so, daß der andere wirklich wieder ein Stück seines Lebens weiterkommen kann.

Seelsorge gefährdeter Ehen

Häufiger als je trifft der Seelsorger heute Ehen an, die in ihrem inneren Bestande gefährdet sind. Wenn eine Ehe auch noch nicht so sehr zerrüttet ist, daß schon eine Scheidung derselben ins Auge gefaßt oder angestrebt wird, muß der Seelsorger sich doch ernste Gedanken darum machen. Seine apostolische Sorge hat ja allen zu gelten, die gefährdet sind oder besonderer Betreuung bedürfen (Syn. Stat. Art. 90,5). In Art. 326 der Synodalstatuten wird eigens darauf hingewiesen, daß gefährdete Ehen besonderer seelsorglicher Betreuung bedürfen.

„Ehekrisen hat es immer gegeben, zumal in Verbindung mit Kriegen und als Folge von Bestrebungen, die die Ehe dem Bannkreis religiöser Bindungen zu entwinden suchten. Doch keine Ehekrise der Vergangenheit ist jener vergleichbar, die in der Gegenwart die Ehe bedroht. Es handelt sich heute nicht mehr nur um Ehekrisen, sondern um eine Krise der Ehe selbst¹. Diese Krise hat das ganze natürliche und übernatürliche Wesen der Ehe und damit die Ehe selbst erfaßt. Ist aber die Ehe selbst von einer schweren Krise erfaßt, dann ist damit der Bestand der Familie, dieses „biologischen Wunderwerkes“², aufs schwerste gefährdet.

Aufgabe aller Gutgesinnten und Verantwortungstragenden ist es, nicht bloß der allgemeinen Ehekrise durch geeignete Maßnahmen zu steuern, sondern auch sich um die Heilung und Rettung der einzelnen und konkreten gefährdeten Ehen ernstlich zu bemühen. Je größer die Zahl der gesunden und der geheilten und in ihrem Bestand geretteten Ehen ist, um so geringer ist die allgemeine Krise der Ehe. In Anwendung des Pauluswortes 1 Kor. 12,26 darf man sagen: Je geringer die Zahl der kranken Ehen (= Glieder der Gemeinschaft) ist, um so weniger leidet die menschliche Gemeinschaft.

Will man der allgemeinen Krise der Ehe und der Gefährdung der konkreten Einzelehe steuern, so muß man die Ursachen der Gefährdung kennen. Ein gute Diagnose ist die wichtigste Voraussetzung für den Heilungsprozeß. Zwar haben der Nationalsozialismus mit seiner Geisteshaltung, Gesetzgebung und Erziehung und zudem die beiden großen Kriege mit all ihren Folgeerscheinungen — wie Zwangszölibat der Ehegatten, Wohnungsnot, Existenznot, Flüchtlingsnot, Völkerwanderung, — stark ehezerstörend gewirkt. Aber auch in Ländern, die nicht unmittelbar vom Kriege berührt und dem Ungeist des Nationalsozialismus nicht verfallen waren, ist die Ehekrise da. Die allgemeine Ehekrise ist vornehmlich darin begründet, daß eine Verweltlichung, eine Säkularisierung der Ehe um sich gegriffen hat, daß der Mensch unserer Zeit sich mehr und mehr von der Bindung an Gott lösen will. Diese Grundhaltung ist wie ein Bazillus in die Menschen eingedrungen und kann nur schwer überwunden werden. Als weitere, mehr untergeordnete Ursache der Krise kommt die Gesetzgebung einzelner Staaten hinzu, durch die eine Scheidung der Ehe ermöglicht und im Laufe der Zeit noch erleichtert wurde; diese

¹ H. Muckermann: Die Ehekrise der Gegenwart und ihre grundsätzliche Überwindung. In: Stimmen der Zeit, 139. Bd., 1946/47 (S. 357-63) S. 357 f.

² Ebda S. 362.

Möglichkeit allein schon kann Menschen dazu verleiten, selbst bei geringeren Schwierigkeiten, wie sie sich bei eng zusammenwohnenden Personen immer wieder ergeben, die Scheidung ins Auge zu fassen. Eine große Gefahr liegt auch darin, daß eine Ehescheidung in der Öffentlichkeit nicht mehr als so schwerwiegend und unehrenhaft wie in früheren Zeiten angesehen wird. Dieser Zeitgeist ist in manche Einzelfamilie eingedrungen und hat sie innerlich ausgehöhlt, so daß die Ehe nicht mehr als ein Mit- und Füreinander angesehen, sondern noch eben als ein notwendiges Nebeneinander eingeschätzt und gelebt wird.

Unter den Ursachen, die im konkreten Einzelfalle zur Zerrüttung einer Ehe führen, stehen in ihrer moralischen Bewertung an erster Stelle der Ehebruch und die grobe Vernachlässigung der häuslichen und ehelichen Pflichten. Es sind die Dinge, die nach can. 1129 bis 1131 CIC unter den dort angegebenen Voraussetzungen zur dauernden oder zeitweiligen Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft (*separatio tori, mensae et habitationis*) berechtigen. Ist es in einer Ehe einmal soweit gekommen, dann wird es schwer, die Ehe noch zu heilen. Eine Rettung ist meist nur dann möglich, wenn die schuldigen Gatten zur ehelichen Treue und zur Pflichterfüllung zurückkehren.

Erfahrungsgemäß bildet das einmal entstandene Mißtrauen unter den Ehegatten eines der stärksten Hindernisse für eine geordnete Ehegemeinschaft. Mißtrauen wirkt oft schlimmer als ein eklatanter Ehebruch. Eine Frau kann sogar bereit sein, selbst wiederholten Ehebruch des Mannes zu verzeihen, sofern er nur zur Treue zurückkehrt und alles meidet, was neuen Verdacht erregen könnte. Mißtrauen hinsichtlich früherer Verhältnisse des anderen Gatten oder hinsichtlich der Vaterschaft eines Kindes wirken häufig ehezerstörend. Da ist ein Mann, der durch vorgetäuschte Schwangerschaft zur Heirat gedrängt worden ist, eine Frau, die den Mann geheiratet hat, weil er ihr über sein Vermögen, seine Tüchtigkeit, seine Stellung usw. allerlei vorgetäuscht hat. Sie fühlen sich schwer betrogen und werden bei Erkenntnis der Wahrheit von einem fast unüberwindlichen Mißtrauen gepackt; es wäre noch möglich, daß sie das, was nun einmal nicht zu ändern ist, hinnehmen und sich in das Unvermeidliche fügen, wenn nicht das Mißtrauen jedes weitere Zusammenleben vergiftete.

Beim Lesen der Ehescheidungsurteile erfaßt einen oft großes Erstaunen, wie darin Dinge, die uns als Bagatellen erscheinen, als ehezerrüttende Gründe angeführt werden, um zu der Schlußfolgerung zu führen, daß „infolge einer tiefgreifenden unheilbaren Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses die Wiederherstellung einer dem Wesen der Ehe entsprechenden Lebensgemeinschaft nicht zu erwarten“ ist (§ 48,1 des Ehegesetzes vom 20. 2. 1946). Wenn wir auch daran Anstoß nehmen, daß mancher Scheidungsanwalt solche Bagatellen aufbauscht und mancher Scheidungsrichter auf Grund solcher Dinge die Ehescheidung ausspricht, so müssen wir uns doch bewußt sein, daß diese Symptome mitunter tiefere Ursachen verdecken. Im menschlichen Leben spielen eben diese Bagatellen, — wie charakterliche Unebenheiten, häusliche und berufliche Mißwirtschaft, hygienische Nachlässigkeiten, — eine große Rolle. Dickköpfigkeit eines Gatten, Eifersucht einer Frau, Vernachlässigung der notwendigsten Körperpflege, ständige Unordnung im Haushalt können sich im dauernden engsten Zusammenleben unheilvoll auswirken, Ekel und Verdruß

unter den Gatten verursachen und so zu einer Gefahr für diese kleine, enge Gemeinschaft werden. Erfahrungsgemäß befürchten manche Partner schon vor der Heirat, die Harmonie der ehelichen Gemeinschaft könnte durch solche Dinge gestört werden, und diese Befürchtung veranlaßt sie dann, entweder sich vorerst nicht durch eine kirchliche Trauung endgültig zu binden oder bei Eingehung der Ehe den Vorbehalt zu machen, daß sie sich wieder scheiden lassen, wenn sie im Verlauf der Ehe feststellen, daß sie „nicht zusammenpassen“. Wir können es zwar keineswegs billigen, daß wegen solcher Bagatellen eine Ehe geschieden wird oder daß ein Partner aus ängstlicher Besorgnis heraus eine solche Willenshaltung bei Eingehung der Ehe hegt; jedoch müssen wir es als Erfahrungstatsache hinnehmen, daß diese Kleinigkeiten oft zu einer großen Gefahr für die eheliche Gemeinschaft werden. Die tiefere Ursache dieser betrüblichen Erscheinung ist darin zu suchen, daß diese Ehegatten nicht in der erforderlichen Weise dazu erzogen sind und nicht gelernt haben, in diesem für sie so wichtigen Lebensstande sich an den Lebenspartner zu gewöhnen und die notwendige Rücksicht auf ihn zu nehmen. „Auf alle Kunst und auf jeden Beruf bereitet sich der Mensch vor, nur nicht auf den schwersten Beruf, auf die Ehe.“

In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis darauf angebracht, wie sehr auch die Wohnungsnot und überhaupt die sozialen Nöte ehezerrüttend wirken. Man versetze sich selbst einmal in die Situation eines Ehepaares, das mit einigen Kindern auf engstem Raume in einer unwirtlichen Behausung Jahre lang leben muß. Diese Enge und Unwirtlichkeit wirken auf die Dauer zermürbend und sind dazu angetan, die einzelnen Glieder dieser Familie auseinanderzutreiben. Sie können sich nicht wohlfühlen, vermissen die Ruhe und Gemütlichkeit des Heimes und suchen einen Ausgleich außerhalb, etwa in einem Wirtshaus oder in der Traumwelt des Filmes oder in einer Gesellschaft, die auf die Dauer verderblich wirkt. Zwar vermag manche Ehegattin diese Gefahr zu bannen, indem sie trotz der Enge des Raumes Ordnung hält und die Notwohnung zu einem gemütlichen Heim macht, in dem sich alle Familienglieder wohlfühlen. Leider verstehen manche Ehefrauen jedoch diese Kunst nicht.

Eine weitere Tatsache wird durch die allgemeine menschliche Erfahrung wie auch durch die Erkenntnisse aus konkreten zerrütteten Ehen bestätigt: Nicht ganz selten sind Ehen gefährdet durch die nächsten Verwandten. Eltern und Geschwister eines Ehegatten sind oft unentbehrlich für die junge Familie und können sehr viel Segen stiften. Sie können aber auch, gewollt oder ungewollt, von größtem Unsegen für die junge Familie sein. Die Mutter eines jungen Mannes konnte sich nicht damit abfinden, daß ihr Sohn eine nach ihrer Ansicht nicht standesgemäße Liebesheirat eingegangen war; schon nach kurzer Zeit hatte sie durch dauerndes Querulieren und durch ständige Inanspruchnahme des Sohnes für sich einen Keil zwischen die Ehegatten getrieben, so daß nach kürzester Zeit eine unheilbare Zerrüttung der Ehe eintrat und die Ehescheidung angestrebt wurde. Anderswo hatte es ein junger Ehemann nicht begriffen, was es heißt: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen“ (Gen. 2, 24); von seiner Mutter beeinflusst, hat er in allzugroßer Anhänglichkeit an sie seine Frau ernstlich vernachlässigt und so das Wachsen einer wirklichen ehelichen Gemeinschaft verhindert.

Soweit wirtschaftliche Verhältnisse und Wohnungsmöglichkeiten es gestatten, ist es in solchen Fällen stets ratsam, daß das junge Ehepaar sich baldmöglichst sein eigenes Nest baut, aus dem es im Interesse der ehelichen Gemeinschaft und des Friedens jeden Störenfried fernhält. Denn jeder — auch jede Familie — ist sich selbst der Nächste.

Am anfälligsten für Zerrüttung und Scheidung sind nach den aus der Statistik gewonnenen Erkenntnissen die kinderlosen und die religiös gemischten Ehen. In Deutschland haben nach dem Kriege rund 60 Prozent der geschiedenen Ehen höchstens zehn Jahre bestanden³. 37 bis 44 Prozent der geschiedenen Ehen in den Jahren 1946/48 waren kinderlos⁴. Von den 1946/49 geschiedenen Ehen des Saarlandes waren 47,4 Prozent kinderlos⁵. Die Feststellung, daß also zwei Fünftel der geschiedenen Ehen kinderlos waren, zeigt an, daß in der Kinderlosigkeit eine Gefahr für die Festigkeit der Ehe beschlossen liegt. Man darf wohl mit Recht behaupten, daß mancher Ehegatte allein aus der Rücksicht auf seine Kinder sich von der Absicht einer Ehescheidung abhalten läßt. Andererseits erlebt man es auch, daß Ehegatten den Kindersegen in der Ehe mit Absicht verhüten, weil sie schon bei Eingehung der Ehe einen Scheidungsvorbehalt machten und dann nicht durch ein gemeinsames Kind an der Durchführung der beabsichtigten Scheidung gehindert werden wollen. In den letzten, statistisch erfaßten Jahren waren allerdings auch Ehen mit ein oder zwei Kindern in gesteigertem Maße an den Scheidungen beteiligt⁶.

Inwieweit gerade die gemischten Ehen für eine Zerrüttung anfällig sind, dafür fehlen uns für unser Gebiet leider die statistischen Unterlagen. Lediglich für das Land Nordrhein-Westfalen, von dessen Bevölkerung am 29. Oktober 1946 39 Prozent evangelisch und 56,2 Prozent katholisch waren⁷, ist festgestellt, daß von den 1948 geschiedenen Ehen 30,1 Prozent rein evangelisch, 36,3 Prozent rein katholisch und „nur“ 21,4 Prozent konfessionell gemischt waren⁸. Wie das Verhältnis der geschiedenen Ehen zu den Zahlen der gemischten und der rein konfessionellen Ehen war, konnte nicht festgestellt werden. Sehr aufschlußreich sind in dieser Beziehung statistische Angaben aus der Schweiz. Von der Bevölkerung der Schweiz sind 57,6 Prozent protestantisch, 41,1 Prozent katholisch; seit 1870 ist ein stetiges Ansteigen der gemischten Ehen zu beobachten; 1870 waren von 100 Ehen 3,1 konfessionell gemischt, 1900 waren es 9,2; von 1910 bis 1941 ist dieser Hundertsatz von 10,5 auf 11,7 gestiegen⁹. Auf dem Lande gibt es in der Schweiz verhältnismäßig weniger gemischte Ehen und auch weniger Ehescheidungen als in der Stadt. In den Städten entfallen beinahe doppelt so viele Ehescheidungen auf die gemischten wie auf konfessionell

³ Vgl. die betreffenden Zahlen bez. Hamburg, Bremen, Hessen usw. in: Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, 23. Bd., 1944/51, Köln 1951, S. 245-47.

⁴ Ebda S. 245/47.

⁵ Statistisches Handbuch für das Saarland, Saarbrücken 1950, S. 27 f.

⁶ O. Gritschneider: Kein Damm gegen Ehescheidungen? München 1950, S. 4.

⁷ Kirchl. Handbuch a. a. O. S. 236.

⁸ Kirchl. Handbuch a. a. O. S. 246.

⁹ J. David: Mischehen im Lichte der Zahlen. In: Stimmen der Zeit, 145. Bd., 1949/50, S. 59.

ungemischte Ehen; auf dem Lande aber entfallen auf die gemischten Ehen weit mehr als doppelt so viele Ehescheidungen wie auf die rein protestantischen und fünf mal so viele wie auf die rein katholischen Ehen¹⁰. Die Stadt Zürich hatte von 1938 bis 1948 einen Bevölkerungszuwachs um 90 000 auf 380 000 Einwohner; von der Stadtbevölkerung sind 30 Prozent katholisch und 65 Prozent protestantisch¹¹. In dieser Stadt entfielen in dem Jahrzehnt von 1936 bis 1945 auf rein protestantische und rein katholische Ehepaare 0,763 bzw. 0,764, auf konfessionell gemischte Ehen jedoch 1,425 Prozent Ehescheidungen, d. h. eine fast doppelt so große Zahl¹². Wenn auch die Ursachen der Zerrüttung solcher Ehen nicht allein dem Umstande zuzuschreiben sind, daß es sich um gemischte Ehen handelt, sondern auch andere Faktoren dabei zu berücksichtigen sind, so bleibt trotzdem „die eindrucksvolle Erkenntnis bestehen, daß die gemischten Ehen eine unvergleichlich größere Möglichkeit des Zerbrechens in sich tragen als die konfessionell homogenen Ehen. Das ist aber für die Erziehung der Kinder in den Mischehen von doppelter Bedeutung. Einmal sind sie einer viel größeren Gefahr ausgesetzt, die Familie durch Auflösung zu verlieren; dann aber zeigt gerade diese Gefahr auch für jene Mischehen, die nicht aufgelöst werden, eine viel größere und der harmonischen Erziehung schädliche Spannung an“¹³.

Wir dürfen nicht kapitulieren vor dem Geiste der Zeit, der sich in den vorstehenden Feststellungen kundtut. Die Ehrfurcht vor dem Gesetz und der heiligen Ordnung Gottes muß uns bewegen und antreiben, alles in unseren Kräften Stehende zu tun, um einer weiteren Gefährdung der Ehe vorzubeugen. „Alle natürlichen und übernatürlichen Kräfte müssen geweckt werden, um die Familie zu erneuern. Alle sozialen Maßnahmen . . . müssen als erstes und wichtigstes Ziel im Auge haben, die Familiengemeinschaft wiederaufzubauen“¹⁴.

Ziel unserer Bemühungen muß es sein, die Ehen zu erhalten oder wiederherzustellen, sie zum Frieden und zur Eintracht zurückzuführen, den Gefahren der Trennung und Zerrüttung vorzubeugen, über Mißheiligkeiten hinwegzuführen, die Ursachen zu beheben, die eine Ehe gefährden, nachlässig gewordene Ehegatten zur rechten Erfüllung ihrer Aufgaben in Ehe und Familie anzuhalten. Mit Rücksicht auf das Prinzip der Treue in der Ehegemeinschaft soll nach der Weisung des can. 1965 CIC sogar die ungültig geschlossene Ehe nach Möglichkeit nicht auseinandergetrieben, sondern eine Sanierung derselben angestrebt werden. In manchen Fällen ist schon viel gewonnen, wenn man es erreicht, daß der entscheidende Schritt, die Trennung der Lebensgemeinschaft und die Einleitung der Scheidungsklage, nicht unternommen wird. Immerhin ist dann noch Hoffnung, daß auch eine innere Heilung und Erstarkung der angeschlagenen Ehe nach und nach eintritt.

Was kann nun der Seelsorger für die Rettung gefährdeter Ehen tun? Zunächst obliegt ihm die allgemeine Hirtenaufgabe, göttliche und kirchliche Gesetze über die Ehe zum Gegenstand der kirchlichen Verkündigung zu machen. Die jährliche Verlesung der Belehrung über das hl. Sakrament der Ehe am 2. Sonntag nach Epiphanie genügt diesem Zwecke nicht, weil sie nur

¹⁰ David: a. a. O. S. 63

¹¹ David: a. a. O. S. 61.

¹² David: a. a. O. S. 62 f.

¹³ David: a. a. O. S. 63.

¹⁴ Fuldaer Hirtenbrief: „Rettet die Familie!“ KAA 1946 Nr. 151, S. 95.

die wichtigsten Vorschriften den Gläubigen immer wieder in Erinnerung bringen soll. Es ist ja doch nicht möglich, an einem einzigen Sonntage im Kirchenjahr alle wichtigen Vorschriften und Weisungen eindringlich und in hinreichendem Ausmaße darzulegen. Wenn der Seelsorger die in Art. 291 bis 292 der Synodalstatuten gegebenen Weisungen beachtet und in Predigten und Standesunterweisungen durchführt, leistet er schon wertvolle Arbeit im Dienste der Erhaltung und Rettung der Ehe. Auch die in Art. 293 der Synodalstatuten enthaltenen Weisungen über die Erziehung zur Ehe dienen diesem Zwecke¹⁵.

Die Erhaltung und Rettung jeder einzelnen gefährdeten Ehe verlangt seelsorgliche Einzelbetreuung. Mag der Seelsorger nun selbst beim Hausbesuch beobachten oder durch Vertrauensleute zuverlässige Hinweise erhalten oder sonstwie feststellen, daß einer Ehe Gefahr droht, wird er zunächst die Ursache der Gefährdung festzustellen suchen. Ist die Ursache einmal erkannt, so ist die Heilung schon bedeutend erleichtert. Wenn dem Pfarrer vom weltlichen Gericht mitgeteilt wird, daß die Scheidung einer Ehe beantragt und Sühnetermin anberaumt ist, wird es in manchen Fällen zwar nicht mehr möglich sein, eine Aussöhnung der Ehegatten herbeizuführen. Trotzdem ist es auch dann noch Aufgabe des Seelsorgers, sich einzuschalten, und er wird es nicht immer ohne Erfolg tun. Die amtliche Mitteilung von seiten des weltlichen Gerichtes hat ja doch in der Hauptsache den Zweck, auf diese gefährdete Ehe hinzuweisen, damit von seelsorglicher Seite aus noch eine Heilung versucht wird. Es ist sehr zu bedauern, daß viele Seelsorger von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch machen.

Liegt die Gefährdung einer Ehe in einer sozialen Not begründet, wird man versuchen, Abhilfe zu schaffen, indem man sich ernstlich bemüht, den bedrängten Ehegatten zu einer familiengerechten Wohnung und dem Familienvorstand zu einem familiengerechten Einkommen zu verhelfen. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch das im Bistum Trier errichtete Familienwerk zur Förderung des sozialen Wohnungsbaues zu sehen¹⁶. Es darf hier auch hingewiesen werden auf die Bestrebungen, schon die Verlobten in die Liste der Wohnungsuchenden beim Wohnungsamt aufzunehmen, damit sie wenigstens dann, wenn sie heiraten, eine familiengerechte Wohnung erhalten können. Wo die weltlichen Behörden hierin entgegenkommen zeigen, ist auch dem in den letzten Jahren eingerissenen Mißbrauch leichter abgeholfen, daß Brautleute lange Zeit vor der kirchlichen die standesamtliche Trauung vornehmen, um in die Liste der Wohnungsuchenden eingetragen zu werden. Auch das kirchliche Verlöbniß, dem ja doch keine geringe Bedeutung zukommt, würde in diesem Falle wieder mehr zur Geltung kommen.

Schwieriger wird es, eine Ehe zu heilen, wenn eine der anderen oben angeführten Ursachen zur Zerrüttung derselben zu führen droht. Wenn es soweit gekommen ist, daß derartige Mißhelligkeiten und Unstimmigkeiten, Mißtrauen oder gar Ehebruch oder sonstige grobe Ehwidrigkeiten die Harmonie der Ehe zerstören, wird es dem Seelsorger nur mit größter Mühe gelingen, die Ehegatten wieder auszusöhnen. Er wird bei seinen Bemühungen mit viel Mißerfolg und Unannehmlichkeiten zu rechnen haben. Das enthebt

¹⁵ Es sei hier hingewiesen auf die von der Arbeitsgemeinschaft „Familia“ in Aachen, Salvatorberg, herausgegebenen 15 Ehebriefe zur Ehevorbereitung.

¹⁶ Vgl. KAA 1949 Nr. 55.

ihn jedoch nicht der seelsorgerlichen Verpflichtung, alles zu tun, um auch solche Ehen noch zu retten und wieder zu heilen. In diesen Fällen wird eine Aussprache des Seelsorgers mit jedem einzelnen Partner und gegebenenfalls mit beiden Partnern zusammen notwendig sein. Eine solche eingehende Aussprache vermag manches Hindernis zu beseitigen. Man darf dabei nicht versäumen, nach dem altbewährten Grundsatz „*Audiatur et altera pars*“ beide Ehegatten anzuhören und sich in der Aussprache Klarheit zu verschaffen. Stellt er dabei fest, daß eine Aussöhnung an der starren und unversöhnlichen Haltung oder dem ehewidrigen Verhalten des einen Partners zu scheitern droht, wird der Seelsorger nicht umhin können, diesen Partner durch ernste Vorhaltungen zur Aussöhnung, zur ehelichen Treue oder zur Einfügung in die Ordnung der Ehe anzuhalten und zurückzuführen. Es wird sogar mitunter notwendig sein, den schuldigen Gatten, der zur Beichte kommt, im Beichtstuhl darauf aufmerksam zu machen, daß er wegen seiner unversöhnlichen und ehezerstörenden Haltung nicht würdig ist, die heiligen Sakramente zu empfangen.

Selbst im Falle eines Ehebruchs wird der Seelsorger den unschuldigen Gatten zur Verzeihung mahnen und darauf hinweisen, daß mit der, wenn auch erlaubten, Trennung der Ehegatten keinem der beiden gedient ist, weil sie beide sonst zu lebenslänglichem Zölibat verurteilt sind. Er wird den unschuldigen Gatten darauf hinweisen, daß er zwar das Recht hat, die Trennung für dauernd zu vollziehen, daß er aber nicht von der Liebespflicht, für das Seelenheil des Gatten besorgt zu sein, entbunden ist und ihn deswegen auch nicht in die Gefahr bringen soll, gegen die Gesetze Gottes und der Kirche eine andere Ehe zu schließen.

Aus der Erwägung heraus, daß in unserer Zeit manche Ehen vor heilloser Zerrüttung bewahrt und manche Ehescheidung verhütet werden könnte, wenn in einer wohlmeinenden Aussprache mit einer reifen und erfahrenen Persönlichkeit ein Weg aus der Gefährdung gesucht würde, ist man daran gegangen, Eheberatungsstellen einzurichten¹⁷. Zweck dieser Einrichtung ist es, in schwierigen Fällen Seelsorger durch erfahrene Laienkräfte zu entlasten. Da nicht jeder Seelsorger das Geschick und die Zeit hat, derartige Fälle selbst zu betreuen, möge er diese Einrichtung als wertvolle Hilfe ansehen und gegebenenfalls die betreffenden Ehegatten an eine Eheberatungsstelle verweisen. Die Erfahrung zeigt, daß deren Arbeit durchaus nicht nutzlos ist, daß sie jedoch viel zu wenig von den Seelsorgern beachtet und in Anspruch genommen werden. Auch sonstige erfahrene Laien, wie Fürsorgerinnen, Ärzte, Juristen und Erzieher, vermögen in der Rettung gefährdeter Ehen gute Dienste zu leisten. Sie kommen oft leichter an diese Fälle heran und können manchmal unauffälliger und mit mehr Geschick als der Seelsorger nach dem Rechten sehen.

Der am 24. 12. 1952 verstorbene P. Ivo Zeiger SJ. hat in den „*Stimmen der Zeit*“ die Probleme der Ehescheidung und der Ehenot behandelt¹⁸ und in einem weiteren Beitrag¹⁹ Vorschläge zur Rettung der Ehe gemacht. Er

¹⁷ Im Bistum Trier wurde am 1. 2. 1954 eine Bistumsstelle für Eheberatung eingerichtet: KAA 1954 Nr. 53.

¹⁸ „Ehescheidung und Ehenot“: *Stimmen der Zeit*, 146. Bd., 1949/50, S. 171/80. — „Die heile Ehe“: ebda. S. 423/29.

¹⁹ „Um die Rettung der Ehe“: *Stimmen der Zeit*, 147. Bd., 1950/51 S. 20/27.

empfiehlt, soweit wie möglich bei gefährdeten Ehen „vor die gerichtliche Regelung Dämme, Hindernisse und — Hilfen einzubauen, die zur Besinnung, Ruhe und Nachprüfung hinleiten. Solche Hilfen könnten und sollten verschiedener Art, vielleicht sogar wie eine Hindernisbahn tief gestaffelt sein: amtliche und nicht- oder voramtliche. Diese letzten verdienen den Vorrang, weil bekanntlich alles Amtliche mit Mißtrauen angesehen wird“²⁰. „Der heutigen Gesellschaft, in der Stadt und leider auch auf dem Lande, ist eine Einrichtung verlorengegangen, die von größter sozialer Bedeutung war: Verwandtschaft und Nachbarschaft. Während man früher in Familie und Nachbarschaft sich füreinander verantwortlich fühlte, hat sich heute eine Haltung durchgesetzt, die ebenso bequem wie asozial ist: ‚Was soll ich mich um die Familienangelegenheiten der anderen kümmern? . . .‘ So bleibt man draußen, anstatt ein Wort ruhiger Klärung, behutsamer Glättung und versöhnlicher Liebe zu wagen. Im Gegenteil sind es leider nicht selten Verwandte oder Nachbarn, die durch neidisches, ehrverletzendes Gerede dem einen Ehegatten erst das Mißtrauen in die Seele träufeln und damit das Unglück heraufbeschwören“²¹.

Soweit der Seelsorger selbst an die sich ihm aufdrängende Aufgabe der Rettung einer gefährdeten Ehe herangehen muß, tue er es mit vornehmem Takt und Einfühlungsvermögen; das ist die erste und wichtigste Voraussetzung für eine fruchtbare Arbeit. Dabei muß er sich bewußt sein, wie sehr die Erfüllung dieser Aufgabe der heiligen Ordnung Gottes und dem Wohl der menschlichen Gemeinschaft dient. Idealismus und Optimismus müssen ihn leiten; er darf nicht von vorneherein sagen: „Es hat ja doch alles keinen Wert.“ Weitere Voraussetzung für eine erfolgreiche Arbeit ist die, daß er sich die notwendige Zeit nimmt, um die Anliegen der Partner ruhig anzuhören; allerdings soll er bei der Aussprache alle die Dinge ausschalten, deren Behandlung im konkreten Falle bedeutungs- und nutzlos ist, und sich von der Besprechung der entscheidenden Gegenstände nicht abdrängen lassen. Er darf es auch nicht versäumen, die übernatürlichen Mittel anzuwenden; er soll die Ehegatten zum rechten Beten um das Licht, die Kraft und die Wärme der göttlichen Gnade, insbesondere um die Erweckung der mit dem hl. Sakrament der Ehe verliehenen Standesgnade, ferner zum öfteren und regelmäßigen Empfang der hl. Sakramente und zur Erfüllung ihrer Christenpflichten anhalten. Auch eine Aussprache und ein beruhigender, aufrichtender, heilsamer Zuspruch in der Beichte ist oft sehr wertvoll. Die ganze Haltung des Seelsorgers bei diesem Dienst an der Ehe muß seinem Beruf als Priester entsprechend religiös getragen sein.

Wir dürfen nicht wie der Priester und der Levit (Luk. 10,31) gleichgültig vorübergehen an der Not der Menschen, die in ihrer gefährdeten Ehe Rat suchen oder brauchen. Vielmehr müssen wir bereit sein, diesen Samariter- und Raphaelsdienst an den Ehegatten und ihren Kindern, diese Aufgabe im Dienste Gottes und der Kirche wie auch der menschlichen Gemeinschaft schlechthin zu leisten, wo er sich als nötig erweist. Bei all den Sorgen, die uns die gefährdeten Ehen bereiten, wollen wir nicht verzagt sein, sondern uns all der vielen Ehen freuen, die gesund sind und einer Heilung nicht bedürfen.

Offizial Dr. Albert Heintz, Trier

²⁰ a. a. O. S. 23.

²¹ a. a. O. S. 23.

Kein homiletischer Integralismus!

Der theologische Integralismus ist die radikale Reaktion auf die fortschritts- und kulturfreudige Parole der liberalen Reformkatholiken um die Jahrhundertwende: Die Rettung und Wirkkraft des Christentums liegt heute im engsten Anschluß an weltliche Kräfte (Wissenschaft und Kunst, Technik und Wirtschaft, Staatsmacht und Politik...). Demgegenüber erklang das *Nego* der konservativen Katholiken: Wir müssen uns ganz auf unsere übernatürlichen Kräfte besinnen und sie in ihrer ungebrochenen Fülle (*integre*) sich auswirken lassen; dann wird „das andere“ wie von selbst kommen — nach des Herrn Verheißung: „Suchet zuerst das Reich Gottes, und alles andere wird euch dazugegeben werden.“ In verschiedenen Schlagworten klang diese Forderung auf in der damaligen Zeit und schon in den vergangenen Jahrhunderten: *sola fides, sola scriptura, sola liturgia, sola gratia, sola hierarchia, solus Deus*... Dieser Übersteigerung des Übernatürlichen und Geringschätzung des Natürlichen ist die Kirche oft entschieden entgegengetreten, in der letzten Zeit mit der Nota: Quietismus, extremer Liturgizismus, Mystizismus. Ganz besonders hat der jetzige Papst durch seine Enzykliken und sein leuchtendes Beispiel auf die Liquidierung dieser Auffassungen gedrängt. Ob dies nicht auch auf dem Gebiet der Predigt nötig ist gegenüber einem Ruf nach der *sola praedicatio*, als ob die häufige, vielgestaltige und möglichst vollkommene Predigt für sich allein das entscheidende Mittel wäre zur Zurückdämmung der heutigen Übel und zur Entfaltung der Segenskräfte der Kirche für die einzelnen, die Gemeinschaften und die ganze Menschheit — etwa mit Berufung auf das Bibelwort „Der Glaube kommt vom Hören“? Eigentlich sollte uns schon längst dieser „Optimismus“ durch die rauhe Erfahrung zerstreut worden sein; wieviel haben wir schon jahrzehntelang gepredigt, mit wieviel Hingabe, und der Erfolg im Großen gesehen? Und wie ist es ragenden Größen auf der Kanzel ergangen in früheren Jahrhunderten, wie den Propheten der Vorzeit und wie dem göttlichen Prediger selbst, der von seiner blutdurchtränkten letzten Kanzel aus einen jämmerlichen Zusammenbruch seines Lehramtes überschaute? Ja, hätte der Meister überhaupt, wenn die Kanzel in seiner Religion eine solch zentrale Sendung überwiesen bekommen sollte, so lange Jahrzehnte auf das Predigen verzichten können? In aller Demut müssen wir im Blick auf die Geschichte und vorchristliche Heilsordnung bekennen: wir brauchen für unsere Kanzel starke Untermauerung, feste Stufen hinauf zu ihr und wieder Stufen hinab ins Leben, und zwar natürliche und übernatürliche. Es gibt nach Gottes Willen viele, unerlässlich notwendige Voraussetzungen der wirksamen Predigt, mithelfende und nachwirkende Kräfte, auch vielfache Ersatzmittel. Überschaun wir einmal diesen homiletischen Kosmos.

Vorbereitungskräfte: Zunächst die Qualität des Predigers nach der natürlichen und übernatürlichen Seite, nach Leib und Geist, nach Gottgefälligkeit und Menschenachtung. Sodann die Zurüstung des Hörers für die rechte Aufnahme der Kanzelbotschaft: geistige Bildung, Einstimmung auf höhere Werte, demütiges Hinnehmenkönnen des Gotteswortes, der rechte, gnadenerfüllte Rahmen für das heilige Geschehen, die fried- und liebeerfüllte Zuhörergemeinschaft. Wie haben doch die Missionäre unserer Gegenden die Menschen zunächst aus

ihrer Nomadenhaftigkeit herausgehoben durch Wohn- und Ackerbau, durch Handwerk und Kunst. Um höher zu steigen: wie wird doch durch die rechte Marienverehrung die Ancilla-Haltung dem widerspenstigen Menschen von heute vermittelt und er so erst hörfähig gemacht für das Gotteswort. Um ganz praktisch zu reden: war das nur Zeitvergeudung, wenn man früher im Religionsunterricht Predigtaufsätze niederschreiben ließ? Oder wenn durch das Wirken der Bildungswerke und durch Buch und Zeitung die durch wilde gottlose Demagogie verstopften Ohren wieder wie durch ein Ephetha geöffnet werden?

Mitwirkende Kräfte: eine Schar von unsichtbaren irdischen Helfern mit ihrem Beten und Sühnen, die herbeigerufenen himmlischen Kräfte (Engel und Heilige), die eindrucksvolle göttliche Liturgie in Opfer, Sakramenten und Sakramentalien, die Ruhe und der Schmuck in der Kirche, Gesang und Musik. Wie matt und schwach wirkt doch auch eine geist- und feuersprühende Rede nach der Art der Konferenzrede ohne entsprechende religiöse Umrahmung.

Nachwirkende Kräfte. Zur Fruchtbarmachung des ausgestreuten Samens braucht es gar vieles. Das öftere Zurückkommen auf einzelnes der Sonntagspredigt im Laufe der Woche bei Messen und Andachten, das Hineintragen in Familie und Schule, in Glaubensstunden und Beichtstühle; dann ist nötig die Begleitmusik des geschriebenen Wortes in Buch, Zeitschrift, Zeitung, Kleinschrift, in Bild und Radio. Ernstes soziales und wirtschaftliches Tun muß nach Kräften die Hemmnisse gegen das Wachstum der Predigt ausschalten oder vermindern; einwandfreie Unterhaltung muß das günstige Klima schaffen zum Gedeihen der geistlichen Saat; fromme Wallfahrten, recht durchgeführt, können einen gewissen religiösen Schwung in die Gemeinde tragen. Treue Pflichterfüllung ist das feste Knochengerüst echter Christlichkeit in Glauben und Leben für einzelne und Gemeinschaften. Das alles und manches andere faßt man in die Parole: Schaffung eines christlichen Milieus, einer dem Glauben günstigen Umwelt. Mit Recht sagt man vergleichsweise von der ordentlichen und außerordentlichen Seelsorge (z. B. Volksmissionen): was nützt es, den Fisch für ein paar Minuten aus verpestetem Wasser zu nehmen und auszupumpen, wenn man ihn hernach wieder in dasselbe Wasser zurückgibt? Wieviel aber, Natürliches und Übernatürliches, braucht es, um heute eine gottgemäße Umwelt zu schaffen, wenn von allen Seiten das Gottwidrige, ja Dämonische anstürmt? Da ist es wohl geradezu kindhafte Vermessenheit, unserem Worte allein, und wäre es noch so vollkommen, genügend sieghafte Kraft zuzuschreiben. Gestehen wir es uns nur ruhig ein, daß oft ganz kleine und weltlich scheinende Dinge in Gemeinde und Welt nach Gottes Willen mehr wirken können als unsere besten Predigten. Wie vor zwei Jahren die „Pummerin“ ihren Siegeszug von Linz nach Wien angetreten hat, da drängten sich die Massen der Großstadtmenschen an sie heran, weit mehr als zur Weihnachtsmesse oder Auferstehungsfeier. Ein Stadtpfarrer hat damals gesagt: man hätte den Stephansdom in der Nacht geöffnet halten und alle Beichtstühle besetzen können, die Reihen wären nicht abgerissen. Eine frohe, opferbereite Krankenpflegerin mit echtem Lächeln kann für die Patienten, die Ärzte und das Personal eine stärkere Macht sein als ein Musterprediger. Das Geschehen der deutschen Wahlen vor zwei Jahren hat mehr christliches Hochgefühl und Apostelmut geweckt als ein System von Volksmissionen. Ganze Länderstriche haben sich ohne eine einzige Kanzel christlichen Glauben und Leben bewahrt durch die Rettungsplanke der

christlichen Familie. Ist es ganz recht, wenn man bisweilen die christliche Tradition am Rande als gar so minderwertig einschätzt für die Seelsorge? Oh, diese außerordentlichen Heilswege Gottes sind ein gesunder Dämpfer für unsere „Predigerallmacht“ und ein mächtiger Appell zur Einspannung aller Mittel für das Reich Gottes. Daher nicht Integralismus, sondern Universalismus!

Prof. Dr. A d a m e r, Wien

Die alten lateinischen Psalterien in kritischen Neuausgaben

Gelehrte Benediktiner haben während des 9. Jahrhunderts wohl im Inselkloster Reichenau die drei wichtigsten lateinischen Psalterien in einem *Psalterium triplex* nebeneinandergestellt (jetzt: Karlsruhe, Aug. XXXVIII). Über die parallel laufenden Textspalten setzten sie die Überschriften GALL, ROM, HEBR. In die erste Kolumne rückten sie also jene Rezension, die der heilige Hieronymus (386 bis 387 n. Chr.) auf Grund der Hexapla des Origenes in Palästina geschaffen hatte. Weil diese in Gallien schon vor dem 9. Jahrhundert am weitesten verbreitet war und von dort aus, nach dem Willen Karls des Großen und seines gelehrten Beraters Alkuin, als Einheitstext im ganzen Frankenreich eingeführt wurde, ist sie im Ps. *triplex* als GALL = Gallicanum bezeichnet. In die zweite Kolumne setzten die Mönche jene Rezension, von der sie wußten, daß sie von Rom aus zu den Angelsachsen und von dort wieder auf das Festland bis zu den Alpen gelangt war. Wenn sie diese mit ROM = Romanum überschrieben, so geschah es wohl auch in der Annahme, es sei jene Rezension, die der heilige Hieronymus zwischen 382 und 385 in Rom geschaffen habe. In die dritte Kolumne endlich wurde die tiefeinschneidende Textbearbeitung gesetzt, die der *Doctor trilinguis* bald nach 391 in Bethlehem auf Grund der *veritas hebraica* vorgenommen hatte. Die Überschrift HEBR wurde wohl schon von den Reichenauer Mönchen als *iuxta Hebraeos* verstanden; denn bereits der Psalter des Abtes Hartmut von St. Gallen (9. Jh.) bezeichnet dieses Ps. ausdrücklich so.

Diese drei alten lateinischen Psalterien blieben seitdem bis heute die wichtigsten. Obwohl sie in zahllosen Handschriften vorliegen, gab es von keinem eine kritische, auf breiter Grundlage beruhende Ausgabe. Nun waren es wieder die Söhne des heiligen Benedikt, diesmal die der Päpstlichen Hieronymus-Abtei in Rom, die uns diese *Desiderata* geschenkt haben. Zu ihrem Auftrag, die *Vulgata* kritisch herauszugeben, gehörte an sich nur das Ps. *Gallicanum*; denn nur diese Version wurde, nach dem Vorbild der Alkuinischen und später der Pariser Bibel, in die offizielle *Editio Clementina* aufgenommen. Eine kritische Ausgabe des Ps. Gall. konnte aber ohne kritische Ausgaben des Ps. Rom. und des Ps. *iuxta Hebr.* nicht geliefert werden. So waren die Mönche von San Girolamo geradezu gezwungen, auch diese beiden Psalterien zu edieren. Sie bilden Band X und XI der *Collectanea Biblica Latina*.

Das Psalterium Romanum

Für das Ps. Romanum zeichnet Dom Robert Weber verantwortlich¹. Er hat schon 1951 über die Probleme dieser Edition berichtet². Höchst anregend und lehrreich ist dann auch das Referat, in dem Abt P. Salmon 1954 die drei

¹ Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins. Édition critique par Dom Robert Weber = *Collectanea Biblica Latina* X, Rom 1953, XXIII und 410 S.

neuen Psalterausgaben vorgestellt hat³. Aus vierzig getesteten Handschriften hat Dom Weber sechzehn für die Edition ausgewählt. Fünf Handschriften des 8. Jahrhunderts, darunter der bisher kaum bekannte Psalter der Pierpont Morgan-Bibliothek in New York, vertreten die alte angelsächsische Textfamilie, während die Überlieferung der italienischen Textform nur bis ins 11., in Rom selbst sogar nur bis ins 12. Jahrhundert zurückreicht. Die Unterschiede beruhen, wie es scheint, hauptsächlich auf gewolltem und ungewolltem Einfluß des *Ps. Gall.*, aber auch der Septuaginta. Umgekehrt sind Reminiszenzen aus dem *Romanum* in die Überlieferung des *Gallicanum* eingeflossen. Daneben sind aber auch die anderen altlateinischen Psalterien noch im gallikanischen Textstrom zu spüren. Darum empfahl es sich, dieses Material ebenfalls neu zu sammeln. Mit guten Gründen hat es Dom Weber in Form eines Textapparates zum *Ps. Rom* vorgelegt.

In der Reihe der Rezensionen, die nur in einer Handschrift überliefert sind, erscheint zum ersten Male der Palimpsest-Psalter des 7./8. Jahrhunderts aus S. Zeno in Verona (= ζ). Noch heute sind in dieser Handschrift die Rasuren und Verbesserungen zu erkennen, durch die der altlateinische Text nachträglich an das *Ps. Gall.* angeglichen worden ist. Sie kommen in der Ausgabe dort zum Ausdruck, wo ζ*, ζ¹, ζ² unterschieden werden (z. B. Ps. 34, 15; 48, 15). Die von P. A. Dold zu erwartende Sonderausgabe wird diese Korrekturen wohl noch deutlicher und häufiger erkennen lassen; dann wird sich wohl das in Ps. 30, 3 sinnlose *refugium ζ* auflösen in: *munitum ζ* (ut vid.) moz] refugii ζ corr. (in ras.) Ga alii*.

Der sogenannte Ambrosianische Psalter ist auf Grund einer Rezension zitiert, die Dom Weber an Hand des Brevierdrucks von 1857 und „eines Dutzends von Handschriften“ neu geschaffen hat; im einzelnen wird man die Zeugen erst kennenlernen, wenn die Sonderausgabe des Mailänder Psalters von O. Heimig erschienen ist.

Der Apparat Dom Webers ersetzt in willkommener Weise „die altlateinischen Psalterien“ von A. Allgeier (1928) und übertrifft diese weit nach Reichhaltigkeit und Genauigkeit.

Die Frage, wie sich die endgültige Gestalt des *Ps. Rom.* zur ersten, römischen Rezension des heiligen Hieronymus verhält, ist mit Recht offen gelassen. Abschließendes wird man erst sagen können, wenn die patristischen Bibelzitate in der Beuronen *Vetus Latina* erschienen sind. Die Ausgabe Dom Webers durfte sich, ihrem besonderen Zweck entsprechend, auf die erhaltenen biblischen Handschriften beschränken. Dagegen sind in den Neuausgaben des *Ps. Gall.* und des *Ps. iuxta Hebr.* wenigstens die Bibelzitate aus den einschlägigen Hauptwerken des heiligen Hieronymus angeführt, und dafür wäre gewiß auch der Benutzer der *Romanum*-Ausgabe dankbar gewesen.

Eine wertvolle Beigabe ist der nach dem Vorbild des Allgeierschen „Wortschatzes“ angelegte *Index corborum*.

Die Ausgabe Dom Webers ist nicht nur ein ausgezeichnetes Arbeitswerkzeug bis zum Erscheinen des Beuronen *Vetus Latina*-Psalters; sie wird auch

² R. Weber, *Problèmes d'édition des anciens Psautiers latins*. Conférence donnée à l'Institut Biblique de Rome, Tipografia Vaticana 1951.

³ Dom P. Salmon, *Le problème des psaumes*, in: *L'ami du clergé* 54 (1954) 161—173; soll auch in einem der nächsten Bände der Coll. *Biblica Latina* erscheinen.

darüber hinaus als weiter notwendige Sonderausgabe des *Ps. Rom.* ihre Bedeutung behalten. Vermissen wird man dann nur die romanische Reihe der biblischen Cantica, die in den Handschriften, auch in den ältesten, regelmäßig an die Psalmen angeschlossen ist. Für die Neuausgabe der Vulgata waren die Cantica freilich entbehrlich, weil die *Editio Clementina* auch die Cantica des *Ps. Gall.* nicht enthält. Vorläufig bleibt man also für die romanischen Cantica auf die Ausgabe von Wildhagen (1910) angewiesen, die aber nur drei alte Handschriften berücksichtigt. Die Mönche von San Girolamo würden darum der Forschung einen großen Dienst leisten, wenn sie auch die Cantica in kritischer Ausgabe vorlegten, vielleicht im Zusammenhang mit der Edition des altlateinischen Psalters vom Sinaikloster (fonds slavon 5).

Das Psalterium Gallicanum

Für die Neuausgabe des *Ps. Gall.*⁴ wurden aus über fünfzig geprüften Handschriften zwanzig ausgewählt. Nur sieben davon sind „Bibeln“, während siebzehn Handschriften nur den Psalter enthalten. Dazu kommt ein Palimpsest-Fragment des 7./8. Jahrhunderts (aus *Augiensis* CXII), dessen freilich recht fehlerhafter Text bisher noch nicht veröffentlicht war. Die Textzeugen bilden, wie schon D. de Bruyne erkannt hat, drei Hauptgruppen. Die älteren Handschriften (des 5.—8. Jhs.) geben den Originaltext zweifellos am besten wieder. In der Mitte der zweiten Textgruppe stehen die Vertreter der Rezension Alkuins. Nur wenig sind davon verschieden die kurz vor 800 entstandenen voralkuinischen Handschriften. Von den nachalkuinischen Handschriften geht dann die Linie zur dritten Entwicklungsstufe, die besonders durch den Psalter der Pariser Universitätsbibel des 13. Jahrhunderts repräsentiert wird. Fast schon die gleiche Textgestalt bieten insulare Handschriften des 12. Jahrhunderts; sie beweisen, daß die Pariser Magister am Psalmentext kaum etwas geändert haben.

Von der *Editio Clementina* unterscheidet sich die neue Ausgabe schon dadurch, daß dem Text die diakritischen Zeichen, mit denen Hieronymus das Plus und Minus des hexaplarischen Textes auch im Lateinischen kenntlich gemacht hatte, beigegeben sind, und zwar nach der überhaupt besten Handschrift des *Ps. Gall.*, dem aus Nordgallien (Lobbes, Diözese Lüttich?) stammenden *Regin. lat. 1* des 8. Jahrhunderts.

Im dritten Apparat, der die Textenteilung angibt, sind als *Divisiones maiores* nicht jene Psalmengruppen vermerkt, die in den Handschriften durch besonders große Initialen und Miniaturen sichtbar gemacht sind. Schon der Colombapsalter des 6. Jahrhunderts und nach ihm viele spätere Handschriften lassen noch die alte irische Dreiteilung des Psalters (bei Ps. 51 und 101) sichtbar werden. Nach dem Urteil der Herausgeber sollten die *Notae liturgicae* gesondert herausgegeben werden. Es wäre zu wünschen, daß dann auch die *Divisiones liturgicae*, soweit sie in den Handschriften angezeigt sind, mitgeteilt würden.

Sehr dankbar wird man für die Beigabe der *Epistola 106 sancti Hieronymi*

⁴ *Biblia sacra iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII cura et studio monachorum abbatae Pontificiae sancti Hieronymi in Urbe ordinis sancti Benedicti edita*, vol. X, *Liber Psalmorum ex recensione sancti Hieronymi cum praefationibus et epistola ad Sunniam et Fretelam*, Rom 1953, XVI und 299 S.

ad *Sunniam et Fretelam* sein. Sie findet sich ja auch schon im Doppelsalter *Regin. lat. 1* und im *Ps. triplex* von der Reichenau.

Der neue *Liber Psalmorum* ist eine Gemeinschaftsarbeit der Mönche von San Girolamo und macht keinen einzelnen namhaft. Um so mehr fühlen wir das Bedürfnis, den bescheidenen und selbstlosen Gelehrten für ihre entsagungsvolle Arbeit und den bleibenden Dienst zu danken, den sie der Wissenschaft geleistet haben.

Das Psalterium iuxta Hebraeos

Für das *Ps. iuxta Hebraeos*⁸ zeichnet als verantwortlicher Herausgeber der Prior der Abtei San Girolamo, Dom Henri de Sainte-Marie. Während die letzte kritische Ausgabe von M. Harden (1922) auf neun Handschriften beruhte, die aus fünfzehn geprüften Handschriften ausgewählt waren, sind der neuen Ausgabe neunzehn Handschriften zugrunde gelegt, die aus 85 meist eingehend untersuchten Handschriften erwählt wurden. Dazu sind auch alle Druckausgaben, rund zehn, verglichen, und die Lesarten der vier wichtigsten sind laufend verzeichnet. Eine auf breiter Grundlage durchgeführte Textanalyse scheidet und gruppiert die alten Zeugen in vier Familien, von denen die spanische mehr vom *Psalt. Mozarabicum* und die insulare mehr vom *Ps. Romanum* beinflusst sind. Seit dem 9. Jahrhundert setzte sich die vom *Ps. triplex* der Reichenau gebotene Textgestalt fast allgemein durch, blieb aber nicht unverändert. Schon vor dem 9. Jahrhundert hatte man nämlich damit begonnen, das *Ps. iuxta Hebr.* noch genauer an den hebräischen Urtext anzugleichen. Besonderes Ansehen gewann die Rezension Theodulphs. Mindestens seit dem 10. Jahrhundert wurden diese Bemühungen in Italien und dann auch in England noch radikaler fortgeführt. Dom H. de Sainte-Marie hat dieser alten und mittelalterlichen Textgeschichte zwei umfangreiche Kapitel seiner Einleitung gewidmet; sie führen weit über das hinaus, was man bisher über „christliche Hebraisten“ des Mittelalters wußte. Er ist in höchst dankenswerter Weise auch der indirekten, patristischen Überlieferung des *Ps. iuxta Hebr.*, besonders bei Hieronymus, Augustinus und Julian von Eklanon, nachgegangen und hat das Psalterium auch als Übersetzungsarbeit des heiligen Hieronymus untersucht. Seine Ergebnisse, auch hinsichtlich der Reihenfolge der hieronymianischen Psalmenrezensionen, dürfen auf allgemeine Annahme rechnen.

Sehr willkommen ist der *Index verborum*, da der Wortschatz des *Ps. iuxta Hebr.* weder in den Vulgatakonkordanzen noch bei Allgeier (1928) zu finden war.

Wieder gilt unsere dankbare Anerkennung auch den stillen Helfern; einigen hat der Herausgeber selbst am Ende seiner Einleitung verdienstermaßen namentlich gedankt.

Die drei Neuausgaben sind Glieder eines großen Gesamtwerkes, eines neuen *Psalterium triplex* auf der Höhe der modernen Forschung. Wer es mit dem alten *Ps. triplex* der Reichenau vergleicht, dem kommt der Fortschritt augenfällig zum Bewußtsein. Das neue Werk ermöglicht eine Gesamtschau, um die uns nicht bloß die Mönche des 9. Jahrhunderts, sondern alle beneiden müssen, die vor uns am lateinischen Psalter gearbeitet haben.

Prof. Dr. Heinrich Schneider, Mainz

⁸ Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos. Édition critique par Dom Henri de Sainte-Marie = Collectanea Biblica Latina XI, Rom 1954, LXX und 262 S.

„Das Konzil von Chalkedon“*

1951 wurde das Gedächtnis an das 1500 Jahre zuvor zusammengetretene und abgeschlossene allgemeine Konzil von Chalkedon allenthalben, nicht zuletzt durch eine römische Enzyklika, gefeiert. In der theologischen Forschung gewann dieses Gedenken ein anderes Gewicht und Gesicht, als es anlässlich der Erinnerung an Nizaea 325 und Ephesus 431 bei den Jubiläen 1925 und 1931 bemerkbar war. Schon etliche Jahre zuvor hatten Professoren der Theologischen Hochschule St. Georgen (Frankfurt/M.) den Plan einer der Bedeutung der Synode angemessenen großen Festschrift gefaßt und zahlreiche Mitarbeiter gewonnen. Manche Zusage wurde zwar nicht gehalten und die wenigsten Artikel wurden früh genug eingereicht, um einen rechtzeitigen Druck möglich zu machen. Dazu ergab sich noch die unsäglich zeitraubende Arbeit, alle Orts- und Zahlenangaben in den Verweisen zu überprüfen und gleichmäßig zu gestalten. Wie andere Festschriften im letzten Jahrzehnt erst Jahre nach dem Ereignis, bei dem sie überreicht wurden, an die Öffentlichkeit traten, so ist auch das Erinnerungswerk an Chalkedon erst nach und nach in vier Jahren erschienen. Es umfaßt drei stattliche Bände mit 53 selbständigen und teilweise sehr umfangreichen Untersuchungen.

Der 1. Band trägt den Untertitel: Der Glaube von Chalkedon. Über die Vorgeschichte des Glaubensentscheides von Chalkedon berichten drei Artikel, die von Alois Grillmeier, Heinr. de Riedmatten und Thomas Camelot geschrieben sind. Grillmeier führt, gewandt und eigenständig die Quellen verwertend, den Leser durch die Geschichte der Christologie von der biblischen Grundlegung an bis unmittelbar vor das Konzil. Indem die Aussagen der Bibel allmählich verdeutlicht, befestigt und mit Philosophemen der hellenistischen Zeit verbunden wurden, bildete sich im 4. Jahrhundert zu Alexandria, ausgehend von Joh 1, 14, eine Christologie, die passend als der Typus Logos-Sarx bezeichnet wird. Sie wurde der Heilsbedeutung der geistigen menschlichen Seele Christi nicht gerecht, so Athanasius, oder leugnete sie, so Arius und Apollinarius. Gegen die scharf zugespitzte Formel, der Logos sei nicht in einen Menschen gekommen, wandten sich antiochenische Theologen, glitten aber in eine Trennungschristologie hinein. Sie konnten nicht das benennen, worin sich bei Christus Gott und Mensch vereinigt finden, zumal die Begriffe φύσις und ὑπόστασις (πρόσωπον) nicht geklärt waren. G. hebt hervor, wie groß der Beitrag war, den Theodor von Mopsuestia hier leistete, ohne jedoch Theodor rein zu waschen. Andererseits wird G. der Tiefe Cyrills von Alexandrien gerecht, der zunächst die Einheit Christi betonte und erst später die Zweiheit der Naturen (φύσεις) zugab, ohne freilich die unglückliche apollinaristische Formel von der einen Fleisch gewordenen Physis des Logos preiszugeben. Als Ergebnis seiner etwa 200 Seiten füllenden flüssig geschriebenen Abhandlung kann G. buchen, daß, entgegen der Ansicht Adolf Harnacks, das Dogma von

* Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen Frankfurt/Main, herausgegeben von Alois Grillmeier S. J. und Heinrich Bacht S. J. Band I: Der Glaube von Chalkedon, (Echter-Verlag, Würzburg 1951) 768 S.

Band II: Entscheidung um Chalkedon (1953) 967 S.

Band III: Chalkedon heute (1954) 981 S.

Chalkedon sei das Produkt der Hellenisierung des Christentums, in Wirklichkeit in Chalkedon ein Sieg im Kampfe wider die Hellenisierung errungen wurde.

Riedmatten hat sich ein großes Verdienst erworben, indem er die Fragmente aus Apollinarius, die im Eranistes des Theodoret stehen, mit Hilfe bisher nicht ausgewerteter Handschriften neu herausgegeben hat.

Camelot schildert in seiner Abhandlung 'De Nestorius à Eutychès' den christologischen Kampf der beiden Männer, ihrer Anhänger und Gegner, indem er aus den Quellen fein herausarbeitet, welche Glaubenswahrheiten jeder besonders verteidigte. Mit Recht wendet sich C. gegen die Versuche, in den beiden etwa geistesgewaltige Schulhäupter zu sehen, die ihre Schulmeinung bis ins häretische Extrem fortgebildet hätten.

Den geschichtlichen Rahmen des Konzils von Chalkedon beleuchten vier Artikel von Monald Goemans, Alfons M. Schneider (†), Paul Goubert und Hugo Rahner. Allgemeinheit besagt nach Goemans, daß das Konzil „aus einem guten und gerechten Grunde einberufen ist und die ganze Kirche oder das ganze Lehramt vertritt“. G. weist nach, wie der Wunsch nach einem allgemeinen Konzil vor Chalkedon entstand, wie auf dem vom oströmischen Kaiser einberufenen Konzil die Allgemeinheit sich zeigte, obwohl der Westen fast nur durch die das Verhandlungsthema bestimmenden römischen Legaten vertreten war, und wie man dem Kaiser den Anspruch nicht bestritt, das Konzil zu eröffnen und zu schließen. Eine nachträgliche Bestätigung durch einen förmlichen Akt des Papstes selbst hielt man damals noch nicht für erforderlich.

Schneider befaßt sich mit der Kirche der heiligen Euphemia, in der das Konzil tagte, Goubert mit dem klugen und energischen Vorgehen der Kaiserin Pulcheria in ihrem Kampf gegen den Eunuchen Chrysapius, Rahner mit der Tätigkeit des Papstes Leo I. für das Konzil.

Dem Glaubensentscheid selbst sind die beiden instruktiven Artikel von Paul Galtier und Ignaz Ortiz de Urbina gewidmet. Galtier beschreibt, wie die verschiedene Ausdrucksweise bei dem sieben Jahre vor dem Konzil verstorbenen Cyrill und bei Leo von den Konzilsteilnehmern zwar bemerkt wurde, wie man aber, ohne daß man zwischen der Autorität Cyrills und Leos zu wählen brauchte, die Formulierungen Leos der neuen Lage entsprechender fand. Auch G. nimmt mit Recht an, daß die zwölf Anathematischen Cyrills weder von Ephesus 431 noch von Chalkedon gebilligt wurden.

Ortiz de Urbina stellt in einer eindringenden und dank seiner umfassenden Belesenheit durchaus geglückten Analyse des Textes der Glaubensentscheidung fest, welche griechischen und lateinischen Autoren jeweils verwandt und miteinander verbunden wurden. Fast der ganze Wortlaut des Entscheides ist Traditionsgut.

Der heiße Kampf, der in der Ostkirche nach dem Konzil um seine Lehre und Autorität geführt wurde, kommt in sechs Beiträgen des 1. Bandes zu Wort. Joseph Lebon schreibt als bewährter Fachmann über die Christologie der syrischen Monophysiten und zeigt an neu erschlossenen Quellen, wie Thimotheus Aelurus, Philoxenus von Mabbug und Severus von Antiochien starr an den Formeln Cyrills festhielten, in jedem Wort von der Zweiheit die Irrlehre des Nestorius witterten und daher die Christologie von Chalkedon bekämpften, ohne selbst eine falsche Auffassung des Christusgeheimnisses zu haben.

Karl Moeller schenkt uns einen inhaltsreichen Überblick über die Christologie der Jahre von 451 bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, wie sie in der an Chalkedon festhaltenden Ostkirche aufgefaßt wurde. M. hat in den Quellen folgende Hauptströmungen festgestellt: Von 451—509 ist man vor allem in Konstantinopel in strenger Treue dem Entscheid von Chalkedon zugetan, so daß die Patriarchen Gennadius und Macedonius von den Monophysiten des Nestorianismus beschuldigt wurden. Aber von einer Gefahr des Nestorianismus innerhalb des oströmischen Reiches dieser Zeit kann man nicht reden. Von 509—518 wurde innerhalb der erwähnten räumlichen und personalen Grenzen die Lage für die strengen Chalkedonianer durch die theologischen Angriffe besonders des Severus von Antiochien und die oströmische Politik ungünstiger, wenngleich noch bemerkenswerte Verteidiger dieses Standpunktes sich finden, wie z. B. Hypatius von Ephesus und Leontius von Byzanz (der weder mit Leontius von Jerusalem noch mit dem skythischen Mönch Leontius von Byzanz zu verwechseln ist). „Neuchalkedonianer“ kommen auf, die den Entscheid von Chalkedon zwar für einen Schutz des Glaubens, aber nicht für seinen Inbegriff halten und der Formel $\mu\iota\alpha\ \phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$ durchaus sympathisch gegenüberstehen. Als Theologen ragen unter ihnen Joh. Grammaticus und Joh. v. Skythopolis hervor. Mit Justinian bekam diese Strömung Oberwasser, lief aber fortan in einer mehr politischen und einer mehr scholastischen Richtung. Die erste kämpfte, um Chalkedon und sich selbst von jedem Verdacht des Nestorianismus zu reinigen, für die Formel: *Unus de trinitate passus est*. Maxentius (nicht Joh. M.) ist der Vorkämpfer, der zugleich gegen die antiochenische Theologie und gegen Rom, das die theopaschitische Formel nicht rundweg annehmen wollte, fanatisch sich wandte. Auch der Kaiser = Theologe Justinian gehört mit Ephräm von Amid zu dieser Richtung. Einer scholastisch-dialektischen Weise, das Problem zu erörtern, huldigten Theodor von Rhaitou und Leontius von Jerusalem. Das Konzil von 553 erfüllte die Hoffnungen der „Neuchalkedonianer“ nicht, weil Papst Vigilius die zehn ersten Anathematismen nicht billigte. Nach 553 sind Anastasius I. von Antiochien, Eulogius von Alexandrien und Pamphilus namhafte Verfechter dieser Richtung, deren Christologie im einzelnen von M. dargelegt wird.

Marzell Richard hat seinen Artikel über die im 5. und 6. Jahrhundert von Anhängern des Konzils zusammengestellten Florilegien geschrieben und damit einen bedeutenden Beitrag geliefert zur Geschichte der dogmatischen Methode, zu den Waffen einzelner Schulrichtungen und zu dem traurigen Kapitel der irrtümlichen Zuteilungen und der bewußten Fälschungen.

Wie wenig die Vorgänge auf dem Konzil bei einzelnen Gruppen bekannt waren, legen Paul Mouterde für die syrisch geschriebenen Geschichtswerke der Monophysiten, und Georg Graf für die christlich arabische Literatur dar, während Wilhelm de Vries die Haltung der syrischen Nestorianer zum Konzil untersucht hat.

Der 2. Band führt mit dem Untertitel „Entscheidung um Chalkedon“ das Thema der letzten Artikel des 1. Bandes fort, indem er zunächst die geschichtliche Wende, die mit Chalkedon beginnt, herausstellt.

Fritz Hofmann läßt uns sehen, wie bis zum Beginn des 6. Jahrhunderts die Päpste, besonders Leo I., Gelasius I. und Hormisdas, sich für die Anerkennung des Konzils eingesetzt und so eine größere Erkenntnis und Anerkennung ihrer Primitivgewalt geerntet haben.

Auf der anderen Seite ist auch die schwankende Kirchenpolitik des oströmischen Reiches in dieser Zeit ganz geprägt vom Kampf um Chalkedon. Die heute nur schwer begreifliche Rechtsanschauung, der Kaiser habe für die Reinheit der katholischen Lehre zu sorgen, wurde ebenfalls durch den Kampf um Chalkedon gestärkt, bis schließlich die Grenzen der zulässigen reichskirchlichen Gewalt weit überschritten wurden. Darüber erfahren wir Interessantes durch Richard Haacke.

Ein zweiter Artikel von Paul Goubert führt aus, wie die Nachfolger Justinians sich zum Monophysitismus stellten.

Neben Papst und Kaiser spielte das populäre Mönchtum in der Ostkirche eine große Rolle bei den Glaubensstreitigkeiten unmittelbar vor und lange nach Chalkedon. Heinrich Bacht unterrichtet uns darüber und macht mit Recht aufmerksam, daß die vorwiegend religionsgeschichtlich bestimmte Erforschung der Ursprünge des Mönchtums ergänzt werden muß, indem man die religiösen Kräfte der Kirche mehr beachtet.

Da im Gefolge von Chalkedon die kirchliche Einheit schließlich zerbrach, suchen die folgenden Artikel die Stellung zu Chalkedon bei den abgesplitterten Gruppen vom 6. Jahrhundert an zu erfassen. Über den antichalkedonischen Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten im 6. und 7. Jahrhundert berichten sachkundig Maria Cramer und Heinrich Bacht. Wie die kirchliche Organisation der Jakobiten entstand, beschreibt ins einzelne gehend Albert van Roey. Der interessante Beitrag von Vahan Inglisian trägt den Titel: Chalkedon und die armenische Kirche. In ihr gab es neben und nach den Theologen, die nur ein unbedingtes Nein für Chalkedon kannten, schließlich ein Nebeneinander monophysitischer und diphysitischer Formeln, die für die Sonderstellung und auch für Unionsversuche eine Grundlage boten.

Was von Chalkedon auf dem Konzil von Florenz vorgebracht wurde, hat Georg Hofmann aus seiner eingehenden Kenntnis der Unionsverhandlungen mit den Griechen, Armeniern, Kopten und Syrern übersichtlich zusammengestellt.

Eine Gruppe von drei Artikeln betrachtet die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz, wie sie durch den 28. Kanon von Chalkedon bestimmt wurden. Thomas Owen Martin weist auf die kirchenpolitische Grundlage dieser umstrittenen Festlegung hin. Auch Emil Herman geht in seinen klaren Ausführungen von der Schutzherrschaft der oströmischen Kaiser über die Kirche aus, um von da aus zu verstehen, wie der Vorrang der Bischöfe von Konstantinopel durch staatskirchliche Auffassungen geworden und durch die Zeitumstände gewachsen ist. Geistvoll die Quellen durchdringend schildert Anton Michel die Auseinandersetzung, ob gemäß dem politischen oder dem petrinischen Prinzip die Kirche regiert werden soll.

Ein neuer Abschnitt des 2. Bandes gilt dem innerkirchlichen Leben. Was für die Ordnung des Mönchtums und des Klerus in Chalkedon festgesetzt wurde, wird von Leo Ueding erläutert. Severian Salaville spricht über das Fest des Konzils im byzantinischen Ritus. Hieronymus Engberding schreibt, die Heilsbedeutung der menschlichen Natur Christi sei in den Liturgien der Monophysiten im allgemeinen ohne Schmälerung ausgesprochen; nur hier und da hätten monenergetische Vorstellungen sich durchgesetzt oder seien

Formeln verwandt, in denen eine Polemik wider Chalkedon zu spüren ist. Theodor Schnitzler ist dem schwachen Widerhall nachgegangen, den Chalkedon in der römischen Liturgie gefunden hat. „Die Ikonographie des Konzils von Chalkedon“ ist der Titel eines zweiten Artikels, den Alfons M. Schneider uns hinterlassen hat.

Der letzte Abschnitt dieses Bandes wendet sich der abendländischen Theologie zu. Gustav Bardy läßt uns sehen, wie Papst Leo I. versuchte, bei Bischöfen in und außerhalb Italiens, die von den Sorgen der Völkerwanderung umdrängt waren, Interesse für das Anliegen Chalkedons zu wecken, und wie die Gleichgültigkeit und Unkenntnis gegenüber den christologischen Problemen der Ostkirche wuchs. In einem weiteren Beitrag von Alois Grillmeier lesen wir, daß die Erschütterung, die von den Bestrebungen der Neuchalkedonianer im Osten ausgingen, im Westen zuerst kaum gespürt wurde; dort bemühte Boethius sich, durch begriffliche Definitionen nach Art des Aristoteles Klarheit zu gewinnen; daher wurde auch die theopaschitische Frage zunächst bejaht, bis man schließlich zuerst in Nordafrika die Gefahr des Kurses der justinianischen Theologie und Politik erkannte. Die römischen Päpste aber befanden sich in der schwierigen Lage, an Chalkedon streng festhalten zu müssen, ohne den Neuchalkedonianern schroff entgegenzutreten. Die Episode um Rusticus und Vigilius bezeugen das. Erst der Monotheletenstreit brachte durch ausgewanderte Griechen ein enges Zusammengehen Roms mit Neuchalkedonianern, das auf dem Laterankonzil von 649 seine Frucht trug.

An den spanischen Adoptianismus führt den Leser Jesús Solano. Nur aus einer Christologie vom Typ Chalkedons konnte diese spanische Irrlehre erwachsen und anderseits ist Chalkedon, weil es die Personseinheit bei Christus hervorhob, jedem Adoptianismus entgegengesetzt. Aber eine literarisch nachweisbare Spur von Chalkedon findet sich weder bei den Adoptianern noch bei ihren Gegnern. Wie wenig das Konzil von Chalkedon in der Früh- und Hochscholastik bekannt war, geht aus den Artikeln von Ludwig Ott und Ignaz Backes hervor; Thomas v. A. ist auch in dieser Sicht eine Ausnahmeerscheinung.

Adolf Schönmetzer hat als Anhang eine genaue und reichhaltige Zeit-
tafel zusammengestellt, die nach einer Übersicht über die gleichzeitigen Päpste, östlichen Patriarchen und Kaiser dieser Periode, alle für das Verständnis des Konzils wichtigen Daten von 422–564 auf 21 Seiten bringt und kurz eine Begründung der Datierung angibt. Für diesen Führer ist man besonders dankbar.

Der 3. Band der Festschrift Chalkedon nimmt Fühlung mit den Problemen der heutigen Theologie. Karl Rahner wirft die Frage auf, inwiefern die längst abgeschlossenen theologischen Erörterungen von Chalkedon uns neue Aufgaben stellen, sei es der biblischen Theologie, die noch nicht den ganzen Gehalt der Schriftaussagen über Christus ausgewertet hat, sei es der spekulativen Analyse der chalkedonischen Formel, sei es des Glaubensverständnisses, das den Zugang zu Jesus und den Ereignissen seines Lebens sucht und diese auch von der Religionsgeschichte und der Geschichtstheologie her betrachten soll.

Bernhard Welte will mit seinen beiden Seinsbestimmungen des Menschen, nämlich „Beim-andern-sein“ als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und „Selbst-sein“ als $\text{ὁ}\rho\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$, dem Verständnis der Homöösie Christi mit uns dienen. Auch wer diesen Seinsbestimmungen nicht zustimmt, wird das, was W. über die Kontinuität der

hypostatischen Einigung mit dem Menschtum überhaupt sagt, beachtlich finden. Die geschichtliche Einzigartigkeit Jesu wird dabei nicht aus dem Auge gelassen.

Der brennenden Frage nach dem Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu ist Joseph Ternus nachgegangen. Er hält sich freilich lange bei der Problemgeschichte auf, auch da wo die Vergangenheit uns zur Lösung der Aufgabe kaum etwas bietet.

Yves Congar arbeitet die Grenzen für die Parallele Christus-Kirche heraus, ohne den Blick zu verlieren für den Wert, der in der Verbindung beider Dogmen liegt, wenn etwa die Kirche als die Fortsetzung der Menschwerdung des Sohnes Gottes angesehen wird.

Christologie und Eschatologie ist das Thema, über das Jean Daniélou schreibt, indem er Christus als die Erfüllung des AT, als den Sinn des göttlichen Heilsplanes und als den wiederkehrenden Vollender dieses Planes hinstellt.

Franz X. Arnold gibt breite Ausführungen über „das gottmenschliche Prinzip der Seelsorge“, zu dessen theoretischer Begründung ihm die Christologie von Chalkedon dient. Der Abstand der chalkedonischen Formel von einem Begriff wie „gottmenschliches Wesen Christi“ sollte nicht übersehen werden. Mit Recht macht A. darauf aufmerksam, wie das genannte Seelsorgeprinzip teils nach seiner menschlichen, teils nach seiner göttlichen Seite geschmälert wurde. Darin, wie A. das Gebet zu Christus im Verhältnis zum Gebet an den Vater sieht, und wie er die Verklärung durch Auferstehung und Himmelfahrt im Hinblick auf die Stellung Christi als Haupt der Kirche hervorhebt, wird nicht jeder ihm zustimmen.

Joseph Rupert Geiselmann kann den Nachweis bringen, daß der Wandel, den J. A. Möhlers Kirchenbegriff durchgemacht hat, in seinem letzten Stadium, das zu einem christozentrischen Verständnis der Kirche gelangte, auf die Zusammenschau der Kirche mit der Christologie von Chalkedon zurückzuführen ist. Wertvoller noch als diese Feststellung ist der Gang, den wir an der Hand Geiselmanns durch die Entwicklung der Ekklesiologie bei Möhler machen können. Erschienen doch dem großen Tübinger zuerst das Menschliche und das Göttliche an der Kirche als unvermittelte Gegensätze. Nachdem ihm dann das Problem aufgegangen war, beides miteinander zu vereinigen, suchte er diesem Anliegen zunächst im Sinne des romantischen Denkens zu entsprechen, indem er die Kirche als den vom Heiligen Geist gestalteten lebendigen Organismus bestimmte. Erst nachdem dieses Bild der Kirche entromantisiert war, bahnte sich ihm durch ein an Chalkedon orientiertes neues Christusverständnis der Weg, um die Kirche als die andauernde Fleischwerdung des Sohnes Gottes aufzufassen. Ein Gegenstück zu dieser Abhandlung ist die von Heinrich Fries, die uns vor Augen stellt, wie Newman durch das Studium der Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts in die Krise kam, die zu seiner Konversion führte.

Nach dieser Gruppe von Abhandlungen, die von der Theologie des vergangenen und jetzigen Jahrhunderts her die Verbindungsfäden zu Chalkedon zeigte oder zog, folgt im letzten Abschnitt des Gesamtwerkes eine Reihe von Artikeln, denen als gemeinsamer Titel gegeben ist: „Chalkedon im Gespräch zwischen den Konfessionen.“ Mit seiner guten Einfühlungsgabe, sachkundigen Klarheit und großen Belesenheit legt Yves Congar in einer weiteren Abhandlung dar, wie Luther, der an Chalkedon festhalten wollte, in ein anderes

Christusverständnis schon vor seinem äußeren Bruch mit der Kirche gegliedert war. Auf Luthers Irrtum von der Allgegenwart der Menschheit Christi ist C. nicht näher eingegangen. Anschließend bringt der folgende Artikel aus der Feder von Joh. Witte die Christologie Calvins zur Darstellung. Calvin blieb dem Wortverständnis des Glaubensbekenntnisses von 451 treu, wurde aber der altkirchlichen Lehre von der Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi nicht gerecht. W. fällt seine Urteile auch von theologischen Meinungen ausgehend.

Joseph Ternus gewährt uns einen weiten Durchblick durch die protestantische Christologie, die zunächst die beiden bei Luther und Calvin sich schon abzeichnenden Typen fortbildete bis zu dem ersten Kenosistreit, um dann pietistischer Nichtachtung und aufklärerischer Zersetzung zu verfallen, bis Schleiermacher der Kritik an Chalkedon neue Bahnen wies. Der Schluß der Abhandlung überschneidet sich mit den Anliegen der nächsten Beiträge. Den ersten hat uns Hermann Volk geschenkt über die gegensätzliche Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner. Barth will an Chalkedon festhalten und sieht in der Christologie die Mitte der Theologie. Dadurch ist Barth allmählich zu einem gewissen, aber noch nicht vollen Verständnis für das Geschöpfliche überhaupt gelangt. Anders Brunner, der sich von der Christologie des Konzils allmählich entfernt hat. Mit Rudolf Bultmann geht Rudolf Schnackenburg, methodisch richtig und klar die erforderlichen Nachweise führend, ins Gericht.

Wie sehr die Christologie bei den Anglikanern von der deutschen protestantischen Theologie seit 150 Jahren geführt und gefährdet wurde, geht aus dem nichts beschönigenden Artikel hervor, den Bernard Leeming geschrieben hat. Sehr instruktiv ist es sodann zu lesen, welche verschiedenen Strömungen und Haltungen in der neuen russischen Theologie vor und nach 1917 in und außerhalb Rußlands sich bemerkbar machen. Aleksej Chomjakov (1804—1860) und Vladimir Soloviev strahlen die größten Wirkungen aus, der letztgenannte vorzüglich auf Bulgakov und Berdjajev. Neuerdings ist zwischen den kirchlichen Zentralen in Moskau, Konstantinopel und in der Emigration ein Streit um die Auslegung des 28. Kanons von Chalkedon entbrannt. Näheres erfahren wir darüber durch Joseph Olšr und Joseph Gill.

Gegenwärtige Probleme einer vornehmen geistigen Auseinandersetzung zwischen Christentum chalkedonischer Prägung und der indischen Lehre von den Avataren (= Herabsteigen von Göttern) sichern dem Beitrag von Joseph Neuner mehr als bloß religionsgeschichtliches Interesse.

Auch diesem Band hat Adolf Schönmetzer mit einem Fleiß und einer Genauigkeit, die höchste Bewunderung verdienen, besonders dankenswerte Übersichten beigegeben. Das Verzeichnis des Schrifttums, das der angewandten Sigel und die Register der Bibelstellen, der griechischen und lateinischen Begriffswörter und der Personen- und Sachweiser umfassen mehr als 150 Seiten.

Chalkedon war ein ökumenisches Konzil. Dieser Allgemeinheit konnte die Festschrift nicht besser entsprechen als durch einen Mitarbeiterstab, der über alle Grenzen hinweg zusammengesucht wurde. Wir lesen in deutscher (34), französischer (15), englischer (3) und spanischer Sprache geschriebene Artikel, deren Verfasser verschiedenen Nationen angehören. Autoren fremder Muttersprache bedienten sich des Deutschen. Universal ist das Werk auch, weil Kleriker

und Laien, Welt- und Ordensgeistliche, unter ihnen besonders Jesuiten und Dominikaner, sich in die Zahl der Mitarbeiter eingereiht haben. Universalität bezeugen die Namen der andern wissenschaftlichen Helfer und Ratgeber und am Anfang jedes Bandes die Namen der großzügigen Spender, die es finanziell möglich machten, daß die weit ausschauenden Pläne der beiden Herausgeber Alois Grillmeier und Heinrich Bacht, und des mutigen Echter-Verlags zur Wirklichkeit wurden. „Chalkedon“ legt ein überwältigendes Zeugnis ab von der Geschichte und der Gegenwart.

Prof. Dr. Ignaz Backes

Fragen der sittlichen Filmbewertung

Bericht über eine neue Zeitschrift

Wollte ein Seelsorger an einem so mächtigen Ausdrucksmittel wie es der Film ist, vorbeigehen, würde er sich weithin der Wirkmöglichkeit auf die Menschen begeben. Denn wer die Saat des Evangeliums austreut, muß wissen, ob nicht noch andere ihren vielleicht so verderblichen Samen in das gleiche Erdreich streuen. Es ist damit nicht gesagt, daß der Priester sich jeden Film, der in seiner Gemeinde läuft, ansehen soll. Das wird schon aus Zeitgründen nicht möglich sein, ist aber auch mit priesterlicher Aszese und auch mit dem priesterlichen „decorum“ nicht vereinbar. Aber er sollte sich doch so viele Filme ansehen, daß ihm das Phänomen „Film“ kein unbekannter Begriff ist und er nicht etwa durch naiv anmutende Bemerkungen im Gespräch oder in der Predigt für einen Menschen gehalten wird, der nicht in der Zeit steht. Noch wichtiger als der Filmbesuch ist für den Seelsorger die geistige Auseinandersetzung mit dem Film, d. h. die Auseinandersetzung mit den geistigen, sittlichen, künstlerischen, kommerziellen und in etwa auch den technischen Fragen, die der Film uns aufgibt. Nur wenn wir über die gesamte Struktur des modernen Films einigermaßen unterrichtet sind, werden wir ihn geistig bewältigen können. Und gerade das ist es, was uns aufgegeben ist.

Ein wertvolles Hilfsmittel hierfür ist die deutsche Ausgabe der „Internationalen Film-Revue“.* Sie ist das offizielle Organ der Internationalen Katholischen Filmzentrale und behandelt alle mit dem Film zusammenhängenden Fragen nicht nur von hoher geistiger Warte aus, sondern auch, wie ihr Name sagt, in weltweiter Sicht. Das soeben erschienene Heft 3 befaßt sich mit einem zentralen Anliegen kirchlicher Filmarbeit, nämlich der sittlichen Filmbewertung. Bei der Unzahl von Filmen, die heute auf die Menschen losgelassen werden, ist es dem einzelnen unmöglich, sich vor dem Kinobesuch ein Urteil über den sittlichen Wert eines Films zu bilden. Hier setzt die kirchliche Filmarbeit ein, indem sie durch sachkundige Kommissionen, die ausdrücklich von der Kirche gewünscht sind, jeden einzelnen Film prüfen und nach seinem sittlichen Wert beurteilen läßt.

Die Kriterien dieser kirchlichen Filmbegutachtung herauszustellen, war das Anliegen der Internationalen Katholischen Filmstudentage, die im Juni ver-

*) „Internationale Film-Revue.“ Organ der Internationalen Katholischen Filmzentrale, vermehrt durch eigene Beiträge aus dem deutschen Sprachgebiet. Jährlich 6 Hefte auf Kunstdruckpapier, mit 52 Seiten und zahlreichen Illustrationen. Bezugspreis für den Jahrgang 18,- DM (zuzüglich Porto), Einzelheft 3,50 DM. Schriftleitung: Dr. Alois Funk. Paulinus-Verlag, Trier.

gangenen Jahres in Köln gehalten wurden und von 150 Delegierten aus 26 Ländern besucht waren. Die wichtigsten Referate, Entschließungen und Ansprachen dieser Studententage enthält das obengenannte Heft der „Internationalen Film-Revue“. Erfreulich ist vor allem, daß sich nun auch die theologische Wissenschaft dieses bisher allzusehr vernachlässigten Gebietes annimmt. So behandelt der Bonner Moraltheologe Prof. Dr. Schöllgen in einem durch wissenschaftliche Gründlichkeit ausgezeichneten Referat das Filmerleben im Lichte der psychischen Hygiene. Ausgehend von einem Wort Jean Cocteaus bezeichnet er den Film als die „Kunst des Schlüssellochs“, weil die große Masse der Kinobesucher durch den Film Einblick in eine Welt gewinnen will, die ihr normalerweise verschlossen ist. Prof. Schöllgen zeigt, welche Rückwirkungen dies auf die Filmproduktion hat und welche therapeutischen Maßnahmen wir zu ergreifen haben. Ein weiterer Gelehrter von Weltruf, Prof. Dr. Agostino Gemelli, der Rektor der Mailänder katholischen Universität, zieht den Film vor das psychologische und theologische Forum, analysiert den heutigen Film und die seelische Struktur seiner Zuschauer, unterzieht die bisherigen Maßnahmen gegen die Schäden des Films einer kritischen Würdigung und macht neue Vorschläge zu positiven Lösungen. Es gereicht uns zu besonderer Genugtuung, daß ein Gelehrter von so hohem Ansehen wie Prof. Gemelli durch seinen Beitrag zum Ausdruck bringt, wie sehr die Beschäftigung mit einer so brennenden Zeitfrage zum Aufgabengebiet der theologisch-psychologischen Forschung gehört.

Aus den zahlreichen Aufsätzen dieses dritten Heftes der „Internationalen Film-Revue“ sei noch auf die Ausführungen hingewiesen, die der Präsident der Internationalen Katholischen Filmzentrale, Dr. Jean Bernard aus Luxemburg, über unsere Stellung zum Film macht. Er spricht ein bewußtes und kräftiges „Ja“ zum Film und weist den Vorwurf der Negativität katholischer Filmarbeit zurück. Nichts am Christentum sei negativ. Selbst unsere Absage an die Sünde sei in Wirklichkeit eine höchst positive Zusage an die Tugend, deren Fehlen die eigentliche Bosheit der Sünde darstelle. Unsere Beschäftigung mit dem Film gehe auf den Urauftrag des Schöpfers zurück: Macht euch die Erde untertan!

Von besonderem Interesse dürfte noch der Brief von Prostaatssekretär Montini sein, der an die Teilnehmer der Kölner Studententage gerichtet war. Unter Hinweis auf die große Verantwortung, die auf den einzelnen nationalen Kommissionen zur Begutachtung der Filme lastet, heißt es in der Botschaft weiter: „...Daher kann an dem normativen Charakter der sittlichen Bewertung, die die nationalen Büros über die Filme veröffentlichen, nicht gezweifelt werden, da sie diesbezüglich einen ausdrücklichen Auftrag des Episkopates erhalten haben. Die Gläubigen sind daher verpflichtet, sich von dieser Beurteilung zu unterrichten und danach ihre Haltung einzustellen.“

Von den zahlreichen weiteren Beiträgen des Heftes seien noch verschiedene Berichte erwähnt, so über eine Tagung „Film und Seelsorge“ in Luxemburg, über den neuen Versuch eigener Jugendkinos und die „Woche des guten Films“ in Trier, eine Aktion, die zur Nachahmung empfohlen wird.

Es wäre zu wünschen, daß diese Zeitschrift, die nach Inhalt und Form hohen Ansprüchen gerecht wird und deren Herausgabe für den Verlag ein nicht geringes Wagnis bedeutet, bei unseren Seelsorgern das Interesse fände, das einem so dringenden Zeitproblem, wie es der Film darstellt, gebührt.

K. S.

B E S P R E C H U N G E N

KIRCHENGESCHICHTE

Lortz, Joseph: Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes. — Wiesbaden: Steiner 1954. 78 S. (Institut f. Europäische Gesch. Mainz. Vorträge) br. 3,80 DM.

In einer früheren Arbeit hat Lortz die angelsächsische Kirche und damit das Leitbild des heiligen Bonifatius als „romverbundene Landeskirche“ charakterisiert. Theodor Schieffer hat diese Formulierung aufgegriffen und sie in seiner weit angelegten Darstellung „Winfrid-Bonifatius“ als ungemein fruchtbar erwiesen.

In der vorliegenden Schrift bringt Lortz in der Gestalt des Essay eine Fülle von Gedanken und Fragen, die mehr als Thesen hingesetzt werden und noch einer ausführlichen Behandlung harren. Er warnt davor, unsere Anschauungen und Denkschemen allzu selbstverständlich in die Vergangenheit zu projizieren. Es war z. B. durchaus nicht ausgemacht, daß es zur Einheit des mittelalterlichen Abendlandes kommen mußte. Die Signatur der Zeit war nach der Auflösung des römischen Imperiums „die des ungeordneten Vielerlei“ (S. 13). Gelang es Bonifatius, „die Fundamente des abendländischen Universalismus zu legen“, dann in Verbindung mit den Päpsten und ihrem Auftrag. Dabei sind aber nach Lortz nicht die Päpste „die eigentlich Planenden“ — sie waren nicht nur ohne Macht, sondern in unmittelbarer politischer Lebensbedrohung durch die Langobarden —; der Norden wollte zu Rom (Schnürer) und Bonifatius „hat dem Papsttum die germanischen Völker zugeführt“ (S. 22). Er fühlt sich als römischer Beauftragter und „im Dienen hat er seine riesige Leistung vollbracht“ (S. 30). Lortz betont mit Recht, daß es nicht genügt, sich klarzumachen, daß Bonifatius den einzelnen Landeskirchen durch die Bindung an Rom... Kraft gab und größere Festigkeit (31). Wie war das möglich angesichts der Ohnmacht des Papsttums, der Wirren und des erniedrigenden Durcheinanders, in die es im 8.—10. Jahrhundert durchweg verstrickt war? Dieses „Wunder geschichtlicher Entwicklung“ ist nur aus der Kraft des Religiös-Christlichen zu erklären. Sicher spielt dabei Rom als Lehrmeisterin der Form eine Rolle. Aber die Organisation hatte ihre Wurzel im Christlichen, wie man andererseits „in dieser irrationalen Kraft des Glaubens die lebenspendende Organisation preisen“ muß. Es geht um „das Gesetz Gottes und die kirchliche Ordnung“ (Concilium Germanicum). Kanonistisches Denken und volle Hingabe an Christus schließen sich für Bonifatius nicht aus. Er hat die fränkische Landeskirche nicht nur an Rom gebunden, er hat es auch möglich gemacht, daß diese Bindung an den Inhaber des Stuhles Petri eine primär religiöse war, obwohl das Ansehen des Papsttums dank des Ungnügens seiner Vertreter in der folgenden Zeit „ungewöhnlichen Belastungen“ ausgesetzt war. Im letzten Abschnitt fragt Lortz nach der Bedeutung des Heiligen unter dem Aspekt des wissenschaftlichen Gesprächs zwischen den Konfessionen. Im Bonifatiusjahr sind von seiten der evangelischen Christen Worte der Anerkennung für Bonifatius gefallen. Nun ist aber vom Werk des Heiligen sein Eintreten für die hierarchisch gegliederte römische Kirche nicht zu trennen. Damit stellt er notwendig „vor die schicksalhafte Frage nach dem Recht oder Unrecht der Reformation“ (70). Das Wichtigste wäre, so schließt die inhaltsschwere und anregende Schrift, „daß alle von Bonifatius lernten, ganz in den Kern und in die Wurzel hinein vorzustoßen“ (72).

E. Iserloh

Gera mb, Viktor von: Wilhelm Heinrich Riehl. Lfg. 1. 2. 3. — Salzburg/Freilassing, Obb.: Müller (1954). Je Lfg. 4,40 DM.

Wir, die wir lebendig erfahren haben, wohin die Zerstörung der organischen Gliederung der Gesellschaft führt, was es heißt, wenn alle gewachsenen Beziehungen zerrieben sind und der einzelne sich unmittelbar dem Staat mit seinem dann fast notwendigen Gefälle zur Diktatur gegenüber sieht, die wir uns deshalb wieder Gedanken machen über den Aufbau einer natürlich gegliederten Gesellschaft, werden uns auch von Wilhelm Heinrich Riehl (1823—97) belehren und die Augen öffnen lassen.

So haben wir es zu begrüßen, daß dieser „große Begründer deutscher wissenschaftlicher Landes- und binnendeutscher Volkskunde“ (Srbik) eine ihm gemäße Biographie erhält. Der Grazer Volkskundler Viktor v. Gera mb übernimmt diese Aufgabe, gestützt auf die Mitarbeit von Riehls Tochter Hedwig († 1947). Ausgiebig läßt der Verfasser Riehl selbst zu Wort kommen in autobiographischen Partien aus seinen Werken und sonstigen bedeutsamen Stellen. Das vorzüglich gedruckte und illustrierte Buch vermittelt ein anziehendes Lebensbild und darüber hinaus ein Stück Geistes- und Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts.

E. Iserloh

BIBELWISSENSCHAFT

Bibellexikon. Hrsg. von Heribert Haag. Lfg. 6. — Einsiedeln/Köln: Benziger 1954. 11 DM.

In begrüßenswert schneller Frist konnte auch die 6. Lieferung des willkommenen Bibellexikons erscheinen (vgl. TThZ 61 (1952) 234; 62 (1953) 167 f.; 63 (1954) 192).

Sie reicht von Spalte 1093—1316: von Matthäusevangelium bis Personennamen. Eine Reihe wichtiger Stichworte wird u. a. behandelt. Auffällig groß ist gegenüber den bisherigen Lieferungen die Zahl der von fremden Mitarbeitern gezeichneten Beiträge. Die Darbietung der Artikel Palästina und Paulus gewinnt durch Beigabe passender neuer Tafeln (Photos). Mit Meisterhand hat der soeben verewigte Münchener Alttestamentler Stummer die physische und historische Geographie Palästinas dargestellt (Sp. 1247—1254). Auch der umfangreiche Beitrag Paulus (Sp. 1277—1293), die Behandlung der Pastoralbriefe von Reuß (Sp. 1270—1276), des Parakleten von Meinertz (Sp. 1261—1264) verraten eingehende Beschäftigung und hohes fachliches Können. Während der Beitrag über das Opfer (Sp. 1229—1235) dem AT und NT den gleichen Raum zumißt, vermißt man ungen das Gleichgewicht zwischen AT und NT in „Offenbarung“ von Grossouw (Sp. 1217—1223). Beim „Menschensohn“ (Sp. 1108—1112) heißt es doch wohl zu Unrecht, daß er in Daniel 7 nur „Personifizierung oder die himmlische Figur des Volkes der Heiligen“ sei. Dagegen wird er mit Recht in dem instruktiven, übersichtlich gegliederten, stark von der französischen Forschung (siehe die Stellungnahme zu den Pss 2, 45, 72, 110) inspirierten Artikel über Messias und Messiaserwartung (Sp. 1116—1136) aus der Feder des gelehrten Benediktiners Schildenberger (Sp. 1132) als eigenständige Größe betrachtet. Der prägnante Gehalt von Gen 12, 3 läßt sich jedoch kaum erfassen, wenn man die letzte Verbform mit „sich Glück wünschen“ (Sp. 1119) umschreibt. 2 Sam 7, insbesondere Vers 14 ff., hat zugunsten von 2 Sam 23, 1—7 an Bedeutung für die Messiaserwartung eingebüßt (ebda.). Die heutigen Ansichten über den Charakter des Pentateuch und die Pentateuchkritik (Sp. 1296—1309) weiß Cazelles gestvoll und trefflich darzulegen. M. E. wird aber das echte Anliegen der traditionsgeschichtlichen Methode darin etwas zu gering eingeschätzt. Ein paar Mängel sollen nur zur Berichtigung für eine hoffentlich bald wünschenswerte 2. Auflage angegeben sein: Milch und Honig (Sp. 1143) muß es Num 13, 27, nicht 13, 28 heißen. Im Artikel Monotheismus (Sp. 1151—1159) vermißt man unter der Literatur: A. Alt, Der Gott der Väter. In den klaren, auf moderner Forschung fußenden Beitrag über Moses (Cazelles/v. d. Born Sp. 1160—1169) haben sich folgende Übersetzungsfehler eingeschlichen: Sp. 1161 sollte es statt aus von hebräischen Eltern; Sp. 166, letzter Abschnitt statt muß er er muß mit Josue... heißen. Groß

DOGMATIK

Volk, Hermann: Gott lebt und gibt Leben. — Münster i. W.: Regensberg 1953. 119 S. 2,80 DM.

In vier Vorträgen, die auf dem Katholikentag 1952 in Berlin gehalten wurden, entfaltet der Verfasser die Züge des Gottesbildes, der Erlösungs- und Gnadenlehre, die für den modernen Menschen besonders aktuell sind. Der Verf. zeigt sich mit den geistigen Strömungen der Gegenwart vertraut. Seine Darlegungen richten sich ganz an der Bibel aus. Man wird das Büchlein vor allem jungen Menschen gerne in die Hand geben, die ihr Glaubensbekenntnis vertiefen wollen, und Andersgläubigen, die den katholischen Glauben kennenlernen wollen.

Bläser, Peter: Rechtfertigungsglaube bei Luther. — Münster i. W.: Verl. d. Hiltruper Missionare 1953. VIII, 53 S. 3,30 DM.

Der Verf. müht sich in dem Werkchen nur um eine Auslegung Luthers, nicht um eine Auseinandersetzung. In der Überprüfung der Lutherauslegungen von Reinhold Seeberg und Karl Holl kommt er zum Ergebnis: Es finden sich zwar Stellen bei Luther, wo er den Glauben als Ausgangspunkt für ein christliches Leben sieht, allein im theologischen Denken Luthers liegt der Hauptakzent auf dem Rechtfertigungsvorgang. Hier betont Luther die Alleinwirksamkeit Gottes im strengen Sinn. Weil der Glaube im Menschen Tat Gottes im Sinn der Alleinwirksamkeit ist, hat er rechtfertigende Kraft und vermag er Heilsgewißheit zu geben. Also verdient das traditionelle Lutherverständnis weiterhin den Vorzug gegenüber den neuen Auslegungsversuchen.

Feigl, Friedrich K.: Das Problem des Todes. — München & Basel: Reinhardt. 119 S. „Der Thron Gottes im Himmel..., Christus zur Rechten des Vaters sitzend, bis er wiederkommen wird..., solche Bilder können jedenfalls keine lehrgesetzliche Geltung mehr beanspruchen“, lesen wir S. 91. Stärkere Geltung freilich beanspruchen u. a. Goethe, Kant, Schleiermacher. Immerhin bleibt Christus „der größte Erzieher der Menschheit“, kommt aber für diesen Ehrentitel auffallend wenig zu Wort. Wo biblische und christliche Gedanken aufgenommen werden, erscheinen sie säkularisiert. Goethe hat den

Gegensatz zwischen Augustin und Pelagius zur Mitte gebracht mit der Idee: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.“ Von der Wirklichkeit des personalen Gottes der Offenbarung ist wenig in dem Buch zu spüren. In Anbetracht dieser Grundlagen müssen wir allerdings die Ehrlichkeit des Verf. anerkennen, wenn er zu keiner verpflichtenden Lösung kommt. Es erscheint indes auch zweifelhaft, ob die geistige Welt des deutschen Idealismus dem heutigen Menschen ohne „Entmythologisierung“ etwas Verpflichtendes zu sagen hat.

Dettloff, Werner, OFM: Die Lehre von der *Acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre. — Werl (Westf.): Dietrich-Coelde-Verlag 1954. XVIII, 231 S. (Franz. Forschungen. H. 10.) 14,- DM.

Der Verf. zeigt gut, wie die Verdienst- und Rechtfertigungslehre des Joh. Duns Scotus folgerichtig von seinem Gottesbild her geprägt ist: *Nihil creatum formaliter est acceptandum*. Gott kann nur durch sich selbst zu etwas bestimmt werden. Aus dieser Grundvorstellung von der durch nichts einschränkbarer göttlichen Freiheit ergibt sich auch, warum für Scotus eine Unterscheidung der *potentia absoluta* und *ordinata* in Gott so wichtig ist. Der Grund der Annahme eines Menschen und seiner Verdienste liegt deshalb in eben der Annahme durch Gott. Damit lehrt Scotus aber keinen Willkürgott, denn sekundär begründet die *Caritas* im Menschen eine Annehmbarkeit.

Eine Grenze der Untersuchung gesteht sich der Verf. allerdings selbst ein: Es werden nur die Texte bei Scotus selbst untersucht, ohne Berücksichtigung ihres geschichtlichen Werdens. Gerade von da aus scheint es etwas simplifiziert zu sein, die abstrakt-metaphysische Betrachtungsweise in der Theologie der personal-theozentrischen gegenüberzustellen. Das Prädikat „theozentrisch“ kommt doch wohl den großen Leistungen beider Richtungen zu.

Rózyki, Ignacy: *Quaestio de natura et gratia, seu reparabilitas omnium peccatorum in statu naturae purae*. — Kraków 1946. (Editio Fac. Theol. Univ. Jagellonicae Cracoviensis. Serie I, Nr. 4.) 165 S.

Der Verf. kommt auf rein logisch-abstraktem Weg zu dem Ergebnis: Im *status naturae purae* wären alle Sünden vom Wesen der menschlichen Natur her wiederherstellbar gewesen, wenn nicht im Diesseits, dann im Jenseits. Dem Vorteil, der sich zunächst daraus zu ergeben scheint, daß er die Hölle als Glaubensgeheimnis der rein übernatürlichen Ordnung erklären kann, steht das starke Bedenken gegenüber: Wenn es im *status naturae purae* keine ewige Strafe gegeben hätte, ist der Mensch im *status naturae elevatae* in einem nicht unwesentlichen Punkt schlechter gestellt. Diesem Bedenken gegenüber erscheint der Wert der ganzen abstrakten Ableitung fragwürdig.

Wenn Thomas in der *Quaestio de veritate* 28, 2 ad 5 von einer Erschaffung Adams in *solis naturalibus* spricht, denkt er dabei durchaus nicht an einen Zustand, der dem Begriff des *status naturae purae* entspricht.

Rüsch, Theodor: Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist. — Zürich: Zwingli-Verlag 1952. 142 S. brosch. 11,50 DM.

Der Verf. untersucht die Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius v. Ant., Theophilus v. Ant. und Irenaeus. Das Wesentliche bei diesen drei Vätern sieht er darin, daß sie die vom NT eingeschlagene Linie fortführen, wenn auch mit unterschiedlicher Klarheit. Entscheidend ist für R., daß das NT und die von ihm untersuchten Väter im Geist nicht eine dringliche Kraft sehen, deren sich der Mensch bemächtigen kann, sondern daß es sich bei der Geistmittlung und -erfahrung um ein Wirken des persönlichen Gottes der Offenbarung handelt. Das bedeutet einen großen Fortschritt gegenüber religionsgeschichtlichen Erklärungsversuchen der Geistlehre aus rein innerweltlichen Faktoren damaliger religiöser Strömungen. Dabei bleibt R. aber so stark in der Vorstellung des Alleinwirkens Gottes, daß es ihm nicht gelingt, einen spiritualistischen Begriff der Kirche zu überwinden. Im Institutionellen der katholischen Kirche sieht er gerade die von ihm mit Recht so heftig bekämpfte Tendenz verwirklicht, die Geistwirkung zu verdinglichen, um so über sie verfügen zu können.

Sayers, Dorothy L.: *Homo Creator. Eine trinitar. Exeg. d. künstler. Schaffens*. Düsseldorf: Schwann 1953. 260 S. kart. 9,80 DM.

Die Verf. sucht, dem Vorbild Augustins folgend nach Analogien für die Trinität im Bereich der Schöpfung. Wie Augustin eine solche in den seelischen Vorgängen fand, so findet sie eine im Bereich des künstlerischen Schaffens in dem Terner: Künstlerische Idee, Gestaltungskraft, Geist (der in der Gestalt des Kunstwerkes verwirklicht ist).

Kennt die Verf. einen Unterschied zwischen Analogien und Metaphern? — Als unklar zumindest muß man die Art bezeichnen, wie sie das Verhältnis von Offenbarung und menschlichem Denken beim Trinitätsgeheimnis sieht. (Vergl. etwa S. 203.)

Das Buch ist erfahrungsnah gestaltet. Die Sprache ist auch in der Übersetzung noch lebendig und anregend. Die Verf. neigt manchmal zu kühnen Formulierungen, die etwas unklar sind, bei aller Logik, die sonst in dem Buch waltet.

Brunner, August: Eine neue Schöpfung. Ein Beitr. z. Theol. d. christl. Lebens. Paderborn: Schöningh 1951. 216 S. Ln. 7,80 DM.

Das Buch bietet dem modernen Menschen eine Lehre von der christl. Vollkommenheit, soweit sie der Mensch in der Gnade durch die Erfüllung der evang. Räte oder wenigstens ihres Geistes als Jünger Christi erreichen kann. Die aus Schrift und bester geistl. Tradition schöpfende Theologie erscheint nicht nur sprachlich in einer den heutigen Menschen ansprechenden Form, sondern zeigt ihm auch, wie seine tiefsten Anliegen gerade in der christl. Vollkommenheit ihre Antwort finden, wenn er bereit ist, mit Christus den Weg der Entäußerung und des Sterbens zu gehen. Das Buch sei vor allem solchen empfohlen, die sich prüfen, zu welchem Stand sie in der Kirche berufen sind.

Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschr. f. Karl Adam. In Verb. m. Heinrich Elfers u. Fritz Hofmann hrsg. von Marcel Reding. — Düsseldorf: Patmosverl. 1952. 320 S. Ln. 25,80 DM.

In dieser Festschrift zum 75. Geburtstag des bekannten Tübinger Theologen haben „Freunde und Schüler“ aus dem deutschen und französischen Sprachraum ein Werk geschaffen, das erstaunlich weit und vielseitig ist.

Jacques Leclercq (Löwen) eröffnet die Festschrift mit einer kühnen Diagnose und Prognose der (oft noch im Verborgenen wirkenden) Lebenskräfte der Kirche im gegenwärtigen Augenblick. — Eine ähnliche Frage, nur zeitlich allgemeiner, behandelt Michael Pfliegler (Wien): Wie wirkt die geistlich-übernat. Macht der Gnade in die Geschichte? — Eine überaus interessante, durch einseitig-polemische Einstellung lang übersehene Frage wirft Jean Mouroux (Dijon) auf: Gibt es eine Erfahrung der gnadenhaften Wirklichkeit im christlichen Leben auch außerhalb des Bereiches der eigentlich mystischen Gnaden? — Albert Mitterer (Wien) gibt ein Musterbeispiel für die Anwendung der Analogie als theol. Erkenntnisprinzip in der Entfaltung der von der Offenbarung grundgelegten Analogie vom mystischen Leib. Wir stimmen dem Autor zu, daß er die rein gedankliche Auffindung neuer Vergleichspunkte für noch keinen ausreichenden theol. Beweis hält, wenn die Wahrheit dieses Gedankens nicht noch sonstwie gestützt wird. —

Theol. Probleme aus allen Zeiträumen der Kirchengeschichte sind behandelt, überwiegend aus der patr. und der neueren Zeit. Yves Congar bringt eine Fülle von Zeugnissen von der frühesten patr. bis zur nachtrident. Zeit zur Frage der Theologie über die Kirche. Sein Anliegen ist, zu zeigen, daß das Wesentliche der patr.-scholast. Auffassung bei aller Weiterbildung, welche die Theologie der Kirche inzwischen erfahren hat, seinen Wert nicht eingebüßt hat. — Der Aufsatz von Joh. Betz (Tübingen) über den „Abendmahlskeim im Judenchristentum“ trägt einiges Wesentliche zum Verständnis des Hebr. Briefes bei. — Karl Rahner (Innsbruck) schöpft aus der Bußtheologie Tertullians Gedanken, die auch unsere heutige Theologie über die Buße bereichern: Sie ist „geistgetragener Vorgang des (ganzen) Leibes Christi.“ — In dem durch P. Nautin und H. Engberding neu entfachten Streit um die Autorschaft Hippolyts für die nach ihm benannte Kirchenordnung bringt Heinrich Elfers (Münster) aus einer umfassenden Kenntnis des gesamten Hippolyt betreffenden Problemkreises klare Beweise für die umstrittene Autorschaft. — Fritz Hofmann (Würzburg) zeigt, daß nach Augustinus „Maria nicht zwischen Christus und der Kirche steht, sondern daß sie eindeutig der Kirche zugeordnet ist, als ihr höchstes und ausgezeichnetstes und darum auch heilskräftigstes Glied.“ — August M. Knoll (Wien) untersucht die Lehre vom Zweck der Menschwerdung im Thomismus und Skotismus unter soziol. Gesichtspunkten: Im Thomismus sieht er sozusagen eine „Berufstheologie des geistl. Standes“, der es nur auf das Heilsbedeutsame, die „Seelensorge“ ankomme. Den Skotismus bezeichnet er als „Berufstheologie des weltlichen Standes, der mit der Lehre von der Menschwerdung als Krönung der Schöpfung“ die stärkere theol. Begründung einer christl. „Weltsorge“ durch den Laien sei. — Roger Aubert (Mecheln) zeigt den Einfluß einer zwischen den Extremen stehenden Mittelpartei auf dem Vat. Konzil, deren Auffassungen sich zwar nicht durchsetzten, die aber doch ihre Verdienste für die sorgfältig detaillierte endgültige Fassung der Infallibilitätsformel hatte. — Gottlieb Söhngen (München) befragt Goethes Werk nach seinem christl. Bestand und deckt objektiv Bedeutung und Grenzen auf. — Marcel Reding (Graz) zeigt, wie positive Ansatzpunkte beim frühen Nietzsche in seinem Verhältnis zu Religion, Christentum und Katholizismus zwar vorhanden waren, aber nicht realisiert wurden. — Mit einer humorgewürzten Studie über P. Odilo Rottmanner, den fast schon vergessenen Meister positiv ausgerichteter Theologie um die Jahrhundertwende schließt Hugo Lang (München) die gehaltvolle Festschrift, die auch Theologen interessiert, deren Aufgabe nicht in unmittelbarer theol. Forschung besteht.

Tyciak, Julius: Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente. Freiburg: Herder 1954. VIII, 160 S. Ppbd 5,- DM.

Der V. versucht, Gedanken vor allem aus der Vätertheologie und der Frömmigkeit der

Ostkirche dafür fruchtbar zu machen, daß die Christen unserer Zeit tiefer aus den Sakramenten heraus leben. Bisweilen wünscht man manches Wertvolle etwas schlichter ausgedrückt.

Dr. W. Breuning, Rom

MORALTHEOLOGIE

Mausbach, Josef: Katholische Moraltheologie. Bd 2. Die spezielle Moral. T. 1. Der religiöse Pflichtenkreis. 10. Aufl., hrsg. von G. Ermecke. — Münster: Aschendorff 1954. XXXII, 496 S. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. Studium.) kart. 19,- DM, geb. 21,- DM.

Bald nach dem 1. Bd. ist auch der 2. Bd. der Neubearbeitung durch G. Ermecke erschienen, so daß nun das ganze Werk vorliegt. Auch von diesem Band gilt grundsätzlich dasselbe, was wir in der Besprechung der anderen gesagt haben. (Vgl. diese Zeitschr. 63, 1954, 61 u. 64, 1955, 61.) Die Behandlung der religiösen Pflichten gibt besondere Gelegenheit, das eigene Nebenziel der neuen Auflage zu betonen: Die Mitwirkung im „Apostolat der Verherrlichung Gottes durch die Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt“ (s. III). So wird es dem Anliegen der zeitgemäßen Verkündigung gerecht. Freilich muß man E. zustimmen, wenn er sagt, die erste Sorge des Theologen müsse darum gehen, mit klaren Begriffen sich die moraltheologische Wissenschaft anzueignen als Voraussetzung für die richtige Verkündigung! Sein im 1. Bd. angegebene Anliegen, den Einbau einer „Fundamental-moral“, sucht er auch im 2. Bd. durchzuführen. Die Durchsicht der einzelnen Traktate (göttliche Tugenden und religiöse Pflichten) zeigt, daß die Ausführungen ebenso klar in der katholischen Tradition wurzeln, wie sie auf die aktuellen Lebensfragen eine Antwort geben. Ein Handbuch der Moraltheologie ist kein Ersatz für die persönliche Verantwortung, aber es will zur persönlichen Entscheidung anleiten. Dazu hilft M.-E. dem Theologen und auch dem Laien vorzüglich: mit der philosophischen bzw. theologischen Begründung verbindet es eine gesunde Kasuistik ohne Gesetzesformalismus. Das Buch ist, wie E. sagt, eine gute Widerlegung der Schlagworte von der Lebensfremdheit der zeitgenössischen katholischen Moraltheologie.

Seelhammer

Paletta, Gregor, OSB.: Glaubensehrfurcht vor dem allzeit nahen Gott. — Limburg: Steffen 1953. 528 S. br. 12,80 DM; geb. 14,80 DM.

Da die Lehre von der Allgegenwart Gottes zu den Grundlehren des christlichen Glaubens gehört, kann ihre Bedeutung für das Leben nicht leicht überschätzt werden. Im ersten Teil des vorliegenden Buches legt der Verf. diese Lehre, insbesondere die verschiedenen Arten der Gegenwart Gottes, im Anschluß an die kirchliche Tradition auseinander. Dieser erste Teil enthält wertvolle Hinweise für das eigene asketische Leben und die Seelsorge. — Im 2. und 3. Teile wird die Lehre angewandt auf das geschlechtliche Leben und das Werden des menschlichen Lebens und die Ehrfurcht auf diesem Gebiet als Grundhaltung begründet und bestärkt. Unter Einbeziehung des Buches Tobias und der paulinischen Lehre vom Leibe als Tempel des Heiligen Geistes wird dann gezeigt, wie die christliche Ehe aus dem Gedanken der Gegenwart Gottes geführt werden könne. Das ist ohne Zweifel ein wichtiges Anliegen. Doch scheint uns der Versuch nicht gut gelungen zu sein! Die Belehrung über den Sinn des Geschlechtlichen und die Führung der Ehe ist so breit und eingehend, daß man fragen muß, ob das glücklich und überhaupt nötig ist?! (Vgl. die Ausführungen über das vollständige und unvollständige „Ehefest“!) Weniger wäre besser gewesen! Wenn der 1. Teil des Buches besonders erschienen wäre, könnte er als asketisches Buch weitere Verbreitung finden.

Seelhammer

Goldbrunner, Josef: Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie u. Seelsorge. Freiburg: Herder 1954. 144 S. Ln. geb. 6,80 DM.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C. G. Jung, die Goldbrunner in seiner Schrift „Individuation“ begonnen hatte, führt er in der vorliegenden Arbeit fort. Er hat die schwierige Aufgabe, die nicht leicht verständlichen, in vielen Büchern breit vorgetragenen Theorien Jungs in ihren wesentlichen Merkmalen prägnant herauszustellen und verständlich zu machen und kritisch zu beurteilen, glücklich gelöst. Noch mehr als in der ersten Schrift hebt G. jetzt die Gedanken Jungs und anderer Tiefenpsychologen heraus, die auch für die Seelsorge wichtig sind, insofern sie beitragen können zur Reifung echter Persönlichkeiten in unserer verflachten Zeit. Insbesondere ist es richtig, daß zur gesunden Persönlichkeit eine Synthese von bewußtem und unbewußtem Seelenleben gehört. So gewinnt die von Jung aufgezeigte Gefahr, daß „Projektionen“ aus dem Unbewußten das Verhältnis des Menschen zur Umwelt — und zum Ich — fälschen, unmittelbare Bedeutung für die Seelsorge und Pädagogik als Menschenbildung. Wenn man auch zuweilen noch größere Kritik gegenüber den Archetypen Jungs wünschen möchte, so ist Goldbrunners Auswertung der Tiefenpsychologie doch gesund positiv. Das Buch erfordert ein ruhiges Studium, aber wer sich die Mühe nimmt, gewinnt eine Menge guter Erkenntnisse und Hinweise für die Beurteilung seelischer Störungen, für die Anleitung zur persönlichen Wissensbildung und die gesunde Entfaltung echten persönlichen Seins.

Seelhammer

PASTORALTHEOLOGIE

Arnold, Franz [Xaver]: Kirche und Laientum. Tübingen: Mohr 1954. 45 S. — Tübingen, Rektoratsrede, geh. am 7. Mai 1954. (Universität Tübingen. Jahresbericht 43. 1954.) br. 2,50 DM.

Die Rektoratsrede des Tübinger Pastoraltheologen, die unter dem gleichen Titel in der Theol. Quartalschr. 134 (1954) 263–289, unter dem Titel: „Bleibt der Laie ein Stiefkind der Kirche?“ im Hochland 46 (1954) 401–412 u. 524–533 und schließlich in Una Sancta 9 (1954) 8–25 („Die Stellung des Laien in der Kirche“) erschienen ist, macht in einer geistvollen geschichtlichen Untersuchung klar, wie das Laienproblem in der Kirche geworden ist. Der Durchblick geht sehr zu Lasten des Klerus, läßt aber auch erkennen, wie schwer für die mittelalterliche Welt — und für jede Zeit — die Lösung der gestellten Aufgabe gewesen ist. Könnte man nicht auch andere entlastende Gesichtspunkte anführen, z. B. daß die dem Kirchenvolk zukommenden Rechte immer wieder, bis in die neueste Zeit hinein, vom Staat aufgesogen worden und dadurch für die kirchlichen Stellen in den Geruch des Gefährlichen gekommen sind, gegen das sie sich wehrten? — A. zeigt aber auch, wie ein vertieftes theologisches Denken das Verhältnis der beiden kirchlichen Stände zueinander richtig erfassen und fruchtbarer gestalten hilft. Hofmann

Felten, Josef: Hämfahrt. Ee Durfläwän zwesche Muusel un Äfel. — Konz: Hardt-Verlag 1952.

Das Buch „Hämfahrt“, in Hetzerather Mundart geschrieben, stellt für den moselfränkischen Raum die erste abgerundete dichterische Mundartleistung dar. Sein Anliegen ist, das Bild eines Dorfes von seinem Ursprung, seinen vorgeschichtlichen und geschichtlichen Denkmälern, Naturgegebenheiten, Sagen und Überlieferungen her zu zeichnen. Wer es besinnlich liest, empfindet Ehrfurcht und Hochachtung vor der geschlossenen und geordneten Welt des Dorfes überhaupt, spürt aber auch den erschütternden Gegensatz zu den dörflichen Zerfallserscheinungen, die das Gleichgewicht der Volkskräfte heute bedrohen.

Von besonderer Leuchtkraft ist die Zeichnung des christlichen Dorfgepräges. Die christliche Gläubigkeit hat das Leben dieser Menschen und das Dorf ganze so geformt, daß man sich den Verlust dieser Christlichkeit nicht denken kann, ohne sofort zu erkennen, daß er für das ländliche Bauertum das Ende seiner geistigen Existenz bedeuten müßte. Was wäre das Dorf der „Hämfahrt“ ohne seinen Kirchturm, seine Madonnen und Heiligen, ohne seine Gebräuche und Gebete und Umgänge!

Das wertvolle Buch ist mehr als ein Dokument — wie es einmal gewesen ist —, es ist ein Anruf aus christlichem, dichterischem Auftrag, die Welt Gottes in der Welt des Dorfes von heute zu erhalten und wieder zu suchen, denn sie ist darin.

Eduard Meid, Hallschlag

ASZETIK

Firkel, Eva: Frömmigkeit des Sünders. — Innsbruck u. Wien: Tyrolia. 187 S. kart. 4,00 DM.

Was in diesem inhaltreichen, nicht in allen Teilen leicht lesbaren Buch einer Wiener Ärztin bis zum Schluß schwer verständlich bleibt, ist der Titel: Frömmigkeit des Sünders. Denn was dort in dreizehn Kapiteln u. a. über das Kreuz als Grundleistung der Frömmigkeit, über Glaube und Heilige Schrift, über priesterliche Hilfe für die Frömmigkeit des Sünders, über Sakramentenempfang zur Heilung des Sünders, über Frömmigkeit als Liebe zur Welt, über Frömmigkeit als Caritasdienst, über Geistgabe der Frömmigkeit und Gebet gesagt ist, ist zum Teil so tiefgehend und stellt an den einzelnen solche Anforderungen, daß es an Menschen mit hohem religiösen und sittlichen Streben gerichtet erscheint und nicht an solche, die man gemeinhin „Sünder“ nennt, es sei denn, daß jeder Christ, auch der heiligste, sich als Sünder erkennen und bezeichnen muß. Klarer wird wohl die Absicht des Buches erkannt aus dem Untertitel: „Ein Buch für die Seele des modernen Menschen, das die versteckten Wurzeln der glimmenden Gottesliebe findet. Ein Buch der Hilfe und des Trostes.“ Es soll die Frömmigkeit behandelt werden, wie sie gegenwärtig inmitten der Welt gelebt werden kann“. In zwei Kapiteln „Die Voraussetzungen der geübten Frömmigkeit für die Gegenwart“ werden mit scharfer Beobachtung und großer Offenheit die Schwierigkeiten religiösen Lebens in der Gegenwart dargelegt. Wie unter Überwindung dieser Schwierigkeiten auch heute wahres christliches Leben gelebt werden kann, wird mit Wärme und Sachkenntnis dargelegt, wobei die medizinische Kenntnis und Erfahrung der Verfasserin gute Hilfsdienste leistet. Es fehlt nicht an überraschenden, treffenden Bemerkungen aus reicher innerer und äußerer Erfahrung. Das im guten Sinn moderne Buch wird bei strebenden Christen großen Nutzen stiften. Chardon

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen).

PATRISTIK UND KIRCHENGESCHICHTE

- Auer, Alfons: Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. (1. Aufl.) — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1954.) 260 S. engl. br. 15,- DM.
- Augustinus, Aurelius: Alleingespräche. In dt. Sprache von Carl Johann Perl. — Paderborn: Schöningh 1955. 111 S. geb. 6,50 DM; br. 4,- DM.
- Cayré, Fulbert: La Contemplation augustinienne. Nouv. éd. rev. et compl. — (Bruges et Paris:) Desclée, De Brouwer (1954). 287 S. (Bibliothèque augustinienne) br. 105 Fr.
- Delius, Walter: Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. — München u. Basel: Reinhardt 1954. 176 S. kart. 9,- DM; Ln. 11,- DM.
- Alfred Delp, SJ. Kämpfer, Beter, Zeuge. Letzte Briefe u. Beitr. von Freunden. — Berlin: Morus-Verl. (1955.) 116 S. Ln. 6,80 DM; kart. 5,20 DM.
- Geramb, Viktor von: Wilhelm Heinrich Riehl. Lfg. 2. 3. Salzburg/Freilassing, Obb.: Müller (1954) je Lfg. 4,40 DM.
- Schmidt, Aloys: Quellen zur Geschichte des St. Kastor-Stiftes in Koblenz. Bd. 1, T. 1. 2. — Bonn: Hanstein 1953-54. 1. Urkunden u. Regesten [857—1400]: 1. [857—1334.] 1953. 336 S. br. 2. [1335—1400.] 1954. S. 337—792. br. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde. 53.)
- Wichmann-Jahrbuch. Hrsg. im Auftr. d. Diöz.-Gesch. Vereins Berlin von Bernhard Stasiewski. Jg. 8. — Berlin: Morus-Verl. 1954. 160 S. br. 5,50 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Gutzwiller, Richard: Meditationen über Lukas. 1. 2. — Einsiedeln, Zürich u. Köln: Benziger (1954). Geb. je Bd. 8,90 Fr = 8,60 DM.
- [Marcus Evangelista:] Das Evangelium nach Markus. Übers. u. erkl. von Jos[ef] Schmid. 3., von neuem umgearb. Aufl. — Regensburg: Pustet 1945. 320 S. (Regensburger Neues Testament. Bd. 2.). Kart. 11,- DM; Hln. 13,- DM.

DOGMATIK

- Fries, Albert, CSSR.: Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. — Münster: Aschendorff 1954. 138 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. 37, H. 4.) kart. 9,80 DM.
- Rudloff, Leo von: Kleine Laiendogmatik. 12., verb. Aufl. — Regensburg: Pustet (1954). 215 S. kart. 2,20 DM; Ln. 7,50 DM.
- Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Ehrengabe an d. Unbefleckt Empfangene, von d. Mariolog. Arbeitsgem. Deutscher Theologen darger. Hrsg. von Carl Feckes. — Paderborn: Schöningh 1954. XI, 395 S. kart. 12,- DM.
- Stroick, Klemens, OMI.: Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philos.-theol. Stellung in d. Scholastik. — Freiburg: Herder 1954. XVI, 285 S. (Freiburger theologische Studien. H. 68.) kart. 15,- DM.

MORALTHEOLOGIE UND SOZIOLOGIE

- Adam, August: Der Primat der Liebe. Studie über d. Einordnung d. Sexualmoral in d. Sittengesetz. 6. Aufl. — Kevelaer: Butzon & Bercker (1954). 228 S. Ln. 7,60 DM.
- Geppert, Theodor: Teleologie der menschlichen Gemeinschaft. — Münster/Westf.: Aschendorff (1955). 151 S. kart. 9,50 DM; geb. 11,50 DM. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Bd. 1)
- Gilen, Leonhard, SJ.: Phänomene des Gewissens bei Siebzehnjährigen. — Aus: Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie. Bd. 2, 3. geh.
- Jungs f. d. christl. Theol. u. Liturgie. (1. Aufl.) — Zürich: Rascher 1954. 171 S. (Studien Zacharias, Gerhard P.: Psyche und Mysterium. Die Bedeutung d. Psychologie C. G. aus dem C. G. Jung-Institut Zürich. 5.) Ln. 15,30 DM.

LITURGIK

- Bogler, Theodor, OSB.: Aphorismen zur christlichen Kunst. — Maria-Laach: Ars liturgica 1954. 81 S. geb.
- Dietz, Matthias: Herr, schenke uns den Frieden. — Einsiedeln & Köln a. Rh.: Benziger (1954). 215 S. Ln. Rotschn. 4,50 DM; Ln. Goldschn. 5,90 DM; Spaltid. Goldschn. 8,40 DM; Bockld. Goldschn. 13,60 DM.
- Klauser, Theodor: Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie. Im Auftr. u. unter Mitw. d. „Liturg. Komm.“ zsgest. — (Münster/Westf. [1955]: Aschendorff.) 8 Bl. — Veränd. aus: Die Kathedrale. Folge 4. 1949; Ars sacra. Jg. 1952/53. geh. 1,- DM.
- Metz, René: La Consécration des vierges dans l'église romaine. — Paris: Presses Univ. de France 1954. 501 S. (Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'université de Strasbourg. 4.) br.
- Courtes Prières pour le Chrétien dans le siècle. — (Bruges & Paris): Desclée, De Brouwer (1954). 390 S. geb. 105,- frb.

KATECHETIK UND HOMILETIK

- Donders, Adolf: Christusbotschaft. Predigtentw. durch d. hl. Jahr d. Kirche. Erw. Neuauf. Bd. 1. Advent bis Christi Himmelfahrt. — Kevelaer: Butzon & Bercker (1954). 260 S. Ganzln. 10,80 DM; kart. 9,20 DM.
- Lippert, Peter S. J.: Macht Gottes. Gedanken über Maria. — München: Ars sacra 1955. 96 S. Ln. 5,60, br. 3,60 DM.
- Meer, Frits van der: Katechese. Eine Unterweisung im Glauben der Kirche. — Köln: Bachem 1955. 343 S. Ln. 18,- DM.
- Minichthaler, Josef: Biblische Geschichte. 100 Katechesen zu den Bildern vor Prof. Fugel. — München: Ars sacra 1954. 200 S. Ln. 7,50, br. 5,80 DM.
- Rösseler, Heinrich: Ihr sollt meine Zeugen sein. — Paderborn: Schöningh 1954. 52 S. (Lebendiger Glaube. Mittelstufe. H. 3. Beih.) kart. 2,- DM.
- Schmitz, Joseph: Kraftquellen der heiligen Kirche. Ein Familienbuch von den sieben heiligen Sakramenten. — Lahn-Verlag 1954. 176 S. Ln. 5,85 DM.
- Storz, Hermann: Katholische Glaubenslehre. Teil 2. Gott und Mensch. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1954. 95 S. (Licht und Leben) kart. 2,20 DM.
- Waibel Alfons: Christus-Vorträge. 2. Aufl. — Regensburg: Pustet 1954. 136 S., kart. 4,50 DM.

ASZETIK

- Colin, L[ouis], CSSR.: Meine Ordensregel. Deutsch von Swidbert M. Soreth, OP. — Kevelaer: Butzon & Bercker (1954). 276 S. Gzln. 9,80 DM; kart. 8,- DM.
- Gräff, Richard, CSSP.: Ja, Vater. Taschenbuchausg. — Regensburg: Pustet (1954). 220 S. kart. 2,80 DM; Lwd. 7,50 DM.

VERSCHIEDENES

- Balthasar, Hans Urs von: Bernanos. — Köln & Olfen: Hegner (1954). 548 S. geb.
- Taschenkalender für den katholischen Klerus. Jg. 70. — Würzburg: Echter-Verl. 1955. 224 S. Ln. schw. od. dunkelrot 1,- DM; Kunstld. schw. od. dunkelrot 3,50 DM.
- Wegweiser für das katholische Deutschland. Mit Übersicht über d. Weltkirche. 1955. — Würzburg: Echter-Verl. 1955. 180 S. kart. 2,20 DM.

Hinweis

Diesem Heft liegt ein Prospekt der Paulinus-Buchhandlung, Trier, bei.

Band 5 Trierer Theologische Studien liegt vor:

Franz Mußner

Christus, das All und die Kirche

Studien zur Theologie des Epheserbriefes

XV und 175 Seiten, kart. 17,80 DM

Der Theologie des Epheserbriefes gehört schon seit geraumer Zeit das besondere Interesse der Forschung, besonders, seit man versucht hat, diese Theologie mit Vorstellungen des gnostischen Mythos in Zusammenhang zu bringen. Ob diese „gnostische“ Interpretation zu Recht besteht oder nicht, diese Frage zu klären, ist ein Hauptziel der Arbeit.

Den Ausgangspunkt bildet dabei eine Untersuchung des „Weltbildes“ des Briefes. Sein „Dualismus“ wird eingehend diskutiert und religionsgeschichtlich einzuordnen versucht. Der zweite Teil ist der „kosmischen“ Christologie des Briefes gewidmet (Erhöhungskerygma, „Unterwerfung“ und „Erfüllung“ des Alls durch Christus, „Anakephalaïosis“ usw.). Im dritten Teil wird die Ekklesiologie eingehend erörtert, zunächst in einer fortlaufenden Exegese von Eph 2, 11-22, wobei der Vorstellung vom „neuen Menschen“ und vom pneumatischen „Tempel“ aus Juden und Heiden in der einen Kirche besonderes Augenmerk geschenkt wird. Schließlich wird die paulinische „Leib“-Ekklesiologie nach Inhalt und Herkunft in ständiger Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung erneut untersucht und den Vorstellungen des Mythos konfrontiert. Der Verfasser kommt auf Grund eingehender Textanalysen und religionsgeschichtlicher Vergleiche zur Verneinung eines Zusammenhangs der Theologie des Briefes mit dem gnostischen Mythos. An Stelle einer nur motivgeschichtlichen Methode wird deren Verbindung mit einer sauberen Textanalyse gefordert, da man nur so zu wahren Urteilen zu kommen vermag. Die Untersuchung wirft nebenbei auch einiges Licht auf die Frage der paulinischen Verfasserschaft des Briefes und glaubt diese mit neuen Argumenten stützen zu können.

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

KARL ADAM

Der Christus des Glaubens

Vorlesungen über die kirchliche Christologie

394 Seiten, Leinenband 16,— DM

„... Eigentlich brauchte das Buch keine weitere Empfehlung. Denn wer seine Bücher kennt, weiß, was ihn an Schönheiten der Darstellung, der Tiefe der Perspektiven, an Horizonten aktiver Möglichkeiten geistlicher Arbeit erwartet... Es wird einem schon ein ernstes Mitgehen und -denken abverlangt, aber es öffnen sich Weiten, die man aus den Tälern nie gesehen hat. Der Aufstieg an der Hand eines so wissenden, erfahrenen und klugen Führers lohnt sich immer...“

Vatikansender

H. M. FÉRET O.P.

Die Geheime Offenbarung des Heiligen Johannes

Eine christliche Schau der Geschichte

Aus dem Französischen übertragen von Nina E. Baring

264 Seiten, Leinenband 14,50 DM

In sieben großen Kapiteln untersucht Féret die literarischen und weltgeschichtlichen Zusammenhänge der Entstehung der Geheimen Offenbarung und auf Grund sorgfältiger Texterklärung das spezifisch christliche Geschichtsbild, das in ihr wirkt. Die flüssige Darstellung verläßt nie den Boden strenger Wissenschaftlichkeit und hält sich bewußt von den Spekulationen mancher Schwarmgeister fern. Nicht Prophezeiungen und Deutungen, sondern eine realistische, auf die Wiederkunft des Herrn gerichtete Schau der Geschichte sind das Ergebnis dieser aktuellen Untersuchung.

Durch jede gute Buchhandlung!



PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

Pius XII.: . . . das ganze Problem von Frieden und Krieg neu überprüfen!

Dieser Mahnung dient hervorragend:

Franziskus Stratmann

Krieg und Christentum heute

192 Seiten. Halbleinen DM 5,70

Aus dem Inhalt u. a.: Die Verantwortung der Kirche für den Frieden - Die Unsittlichkeit des modernen Krieges - Das Problem der Friedenssicherung und der Verteidigung - Die persönliche Friedenspflicht.

— Siehe hierzu auch den Artikel „Zur sittlichen Beurteilung des Wehrdienstes“ in diesem Heft!

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften

an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Westfalen
Herausgegeben von Universitätsprofessor Dr. Joseph Höffner

Band 1 THEODOR GEPPERT

Teleologie der menschlichen Gemeinschaft

Grundlegung der Sozialphilosophie und Sozialtheologie

152 Seiten, kart. DM 9,50, gbd. DM 11,50

Der Verfasser geht davon aus, daß die heute in der europäischen und amerikanischen Sozialwissenschaft vorherrschende rein soziologische und soziographische Methode nicht zur eigentlichen Tiefe gesellschaftlichen Seins vorzudringen vermag. Erst durch die originelle und sozialwissenschaftlich überaus fruchtbare systematische Verbindung der sozialphilosophischen mit der sozialtheologischen Betrachtungsweise gelingt es dem Verfasser einerseits die seinsmäßigen Grundgesetze jeglicher Gemeinschaft aufzuzeigen, andererseits im Lichte des Offenbarungsglaubens auch jene übernatürliche Ordnung darzustellen, die alle Menschen und menschlichen Gemeinschaften in ihrem Wesen und Dasein erfaßt und in eine letzte Teleologie des Universums einfügt.

Der 2. Band der „Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften“

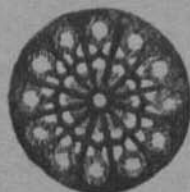
FRIEDRICH TAPPE: **Soziologie der japanischen Familie**
erscheint im Frühjahr 1955

Bezug durch jede Buchhandlung



Verlag Aschendorff - Münster Westf.

BINSfeld
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

Zum Osterfest:

Ordo Sabbati Sancti

Neues **Altar-Missale**

Neue **Kanontafeln**

Neues **Ideal-Brevier**

alle Ausgaben mit Trierer

Proprium sofort lieferbar

Ansichtssendungen stehen jederzeit
zur Verfügung

In neuer (4.) Auflage ist erschienen

Wilhelm Bartz

Falsche Propheten

46 Seiten, broschiert 0,50 DM

Das erprobte, aufklärende Schriftchen über „Jehovas Zeugen“

Die Neupostolische Gemeinde

Die Siebenten-Tags-Adventisten

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

64. JAHRGANG
PÄSTOR BONUS

Bibliotheca Seminarii Clericali
22 JUNI 1955
Trevirensis

inhalt

AUFSÄTZE:

- Maria und Christus / Otto Semmelroth 129
Chirbet Qumrân und die „Mönchsgemeinde“ vom Toten Meer /
Heinrich Groß 141
Trierer Bischofskandidatur von Michael Felix Korum und
Franz Xaver Kraus / Hubert Schiel 158

KLEINERE BEITRÄGE:

- Die Rubriken-Reform vom 23. März 1955 / Balthasar Fischer . . . 176
Neuere Eheliteratur / A. Heintz 179

BERICHTE:

- Die mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen /
Ignaz Backes 183
Tagung katholischer Neutestamentler in Bad Imnau / Mußner . . . 185

BESPRECHUNGEN 187

EINGESANDTE SCHRIFTEN

1955 - Heft 3

PAULINUS-VERLAG-TRIER

Die Jahresbestliste der deutschen Filmliga - ein Dienst am wertvollen Film

Das ist einer der Beiträge aus Heft 4 der „Internationalen Film-Revue“, das ganz den Anliegen der praktischen Filmarbeit gegeben ist. Weitere Beiträge des Heftes u. a.: Der Film und die Freiheit der Kunst - Filmdiskussion und Filmernziehung. Ein Beitrag zur Filmbildungsarbeit - Filmarbeit auf dem Lande - Tonschallfilm im Vormarsch - Die Gilde deutscher Filmkunsttheater

Verlangen Sie bitte Ansichtshefte bei

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

empfehlte sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 28 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Dozent Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Professor Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier, Domfreiheit 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Musner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Dozent Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (4 Bogen). Preis: 15,- DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Maria und Christus

Von Otto Semmelroth SJ.

Seit ihren Frühtagen, von denen die Apostelgeschichte erzählt, bis heute weiß die Kirche, daß sie die Gemeinschaft der Χριστιανοί, der Christen ist, der geheimnisvolle Leib, dessen einziges Haupt Christus ist. Und doch geht von frühester Zeit durch die Geschichte der Kirche ein marianischer Zug, den man nicht übersehen kann. Wenn die Kirche 1954 als marianisches Jahr gefeiert hat, so wird man darin die Aufforderung weiterklingen hören können, die der Kirchenvater Cyrill von Alexandrien auf dem Konzil von Ephesus im Jahre 431 den Versammelten zurief: „Laßt uns die stets jungfräuliche Maria preisen, das heißt die heilige Kirche.“ Selbst wenn man alles abrechnet, was an Paganem und allzu wucherndem Gefühl den praktischen Vollzug mancher Marienverehrung bestimmen mag, bleibt doch immer noch so viel, daß man die Marienverehrung zum wesentlichen Lebensbestand der Kirche rechnen muß.

Diese Beobachtung muß uns sagen, daß seinem inneren Sinn nach das Marianische nicht gegen das Christliche, sondern in seinem Dienst steht. Davon, daß und wie das Geheimnis Mariens Christusgeheimnis ist, soll hier die Rede sein. Zunächst sei dargestellt, wie Maria der geschichtlichen Gestalt Christi und seines Werkes dient. Da aber Christus und sein Werk nur dann voll gesehen wird, wenn man den Menschen mitbetrachtet, für den Gott in Christus Mensch wurde — *propter nos homines* —, deshalb soll der zweite Teil den Dienst der Mariengestalt an dem gnadenhaft in uns lebenden Christus zeigen.

I.

Wir sollten eine bemerkenswerte Tatsache der mariologischen Geschichte nicht übersehen: Ehe irgendeines der einzelnen Mariengeheimnisse Gegenstand besonderer theologischer Bemühungen wurde, hatte das kirchliche Glaubensbewußtsein schon jenen Gesichtspunkt herausgestellt, unter dem allein Maria richtig gesehen wird: Ihre Bezogenheit nämlich auf Christus. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Justin, Irenäus und Tertullian vor allem, aber in ihrem Gefolge die Tradition der späteren Väterzeit auch, vergleichen Maria mit Eva. Diese Sicht betrachtet nicht sosehr ein einzelnes Geheimnis im Leben Mariens, sondern vielmehr das, was alle Geheimnisse Mariens innerlich durchdringt: Ihre Bezogenheit auf Christus. So wie die erste Eva, für sich selbst betrachtet, ohne jede Bedeutung wäre, vielmehr ihre Bedeutung nur durch ihre Beziehung zu Adam hat, so auch Maria. Für sich allein betrachtet, ist sie ohne jede heilsgeschichtliche Bedeutung. Nur durch ihre Beziehung zu Christus hat sie ihre Bedeutung. Deshalb würde jede Marienverehrung, die Maria allzu

absolut betrachten wollte, ihren Sinn verlieren. Die Bedeutung Mariens ist im eigentlichen Sinn eine christologische. Das ist aber auch wirklich ihre Bedeutung. Um nun diesen Christusdienst des Mariengeheimnisses genauer zu erkennen, wollen wir in diesem ersten Teil zunächst unseren Blick auf die Person Christi richten: Nur wenn man Maria mit Christus sieht, wird Christus eigentlich richtig gesehen. Als Zweites sei dann gezeigt, wie auch in dem Werk, das Christus zur Erlösung der Menschen vollzogen hat, Maria zugleich mit gesehen werden muß, wenn man es richtig deuten will.

1. Was das erste angeht — die Bedeutung Mariens für die rechte Sicht der Person Christi —, so wollen wir zunächst einen Blick in die Geschichte tun, um dann zu sehen, welche Bedeutung das für uns hat.

a) In den christologischen Auseinandersetzungen der frühchristlichen Zeit war Maria geradezu so etwas wie eine apologetische Gestalt. Die Wahrheit über Christus wurde immer wieder in marianischer Form ausgesprochen oder doch in einem entsprechenden mariologischen Bewußtsein ausgeprägt. Die wahre Menschheit Christi wurde gegen allen Doketismus und Gnostizismus vor allem im Bekenntnis zur Mutterschaft Mariens konkret gemacht. Maria ist wirkliche Mutter, d. h. in Christus ist Gott wahrer Mensch geworden, *γενόμενος ἐκ γυναικός* (geboren aus einem Weibe), wie Paulus Gal 4, 4 die Menschwerdung des Sohnes Gottes paraphrasiert. Im Bekenntnis zur wahren und echten Mutterschaft Mariens ist seit frühester Zeit das Bekenntnis zur wahren Menschheit Christi ausgesprochen.

Daß aber dieser echte Mensch Christus zugleich der wahre unendliche Gott ist, hielt die frühe Christenheit im Bekenntnis zur steten Jungfräulichkeit Mariens in ihrem lebendigen Bewußtsein. Wieso konnte der Glaube an die jungfräuliche Mutterschaft Mariens Ausdruck des Glaubens an die Gottheit Christi sein? Nun: Weshalb denn wohl blieb nach Gottes Heilsplan Maria jungfräulich? Doch deshalb, weil ihr Bräutigam der himmlische Vater selber war, von dem sie den Sohn Gottes empfing, auf daß er in ihr Menschensohn werde. So ist im Glauben an die Jungfrau ein Bekenntnis zur Gottessohnschaft Christi enthalten. „Darum“, — so bestätigt K. A d a m in seinen soeben erschienenen Vorlesungen über die kirchliche Christologie — „betonen Matthäus und Lukas Mariens Jungfräulichkeit vor der Geburt, um darzutun, daß das aus Maria geborene Kind nicht einen Menschen, sondern Gott selbst zum Vater hat.“ (S. 73.)

Der Christusdienst des Mariengeheimnisses im frühen Christentum geht aber noch einen Schritt weiter. Nicht nur die beiden Tatsachen je für sich — daß Christus wahrer Gott und daß er zugleich wahrer Mensch sei —, sondern auch das Verhältnis beider Naturen zueinander wird in den Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte durch eine

marianische Wahrheit ausgedrückt. Hatte der Nestorianismus seine Irrlehre marianisch formuliert — Maria sei zwar Christusgebärerin, nicht aber Gottesgebärerin —, so formulierte das Konzil von Ephesus im Jahre 431 die hier angegriffene christologische Wahrheit seinerseits marianisch. Maria sei wahre Θεοτόκος Dei Genitrix, Mutter Gottes; denn in Christus ist die Menschennatur mit seiner Gottheit in der Einheit der göttlichen Person verbunden.

Diese in der frühchristlichen Geschichte sich zeigende Bezogenheit des Mariengeheimnisses auf das Geheimnis Christi findet in der Geschichte der Neuzeit eine Art negativer Gegenprobe, wenn die Deutung richtig ist, die Kardinal Newman der Tatsache gegeben hat, daß die protestantische Christenheit, die die Verehrung Mariens aufgegeben hat, weithin auch den Glauben an die Gottheit Christi verloren hat. Recht unverblümt sagt er in einem seiner Discourses: „Die Erfahrung dreier Jahrhunderte hat dies bestätigt: Die Katholiken, die die Mutter verehrten, verehren noch immer den Sohn, während die Protestanten, die jetzt auch aufhören, den Sohn zu bekennen, damit anfangen, die Mutter zu belächeln“ (Discourses to Mixed Congregations, 17. Vgl. J. H. Newman, Maria im Heilsplan. Eingeleitet und übertragen von Birgitta zu Münster OSB. Freiburg 1953. S. 16).

b) Was uns die Geschichte zeigt, muß auch für uns wichtig sein: Marienverehrung als Christusbekenntnis. Immer wieder stößt man sich an der hohen, feierlichen Art katholischer Marienverehrung. Man wittert darin eine Vergottung. Warum versucht man nicht auch einmal in unserer Marienverherrlichung ein Bekenntnis zur Gottheit Christi zu sehen? Wenn Maria wirklich die Mutter eines Menschen ist, der zugleich wahrer Gott ist, wie kann es anders sein, als daß dieser Mutter die hohe Ehre der Kreatur zukommt? Nicht um Christus, dem Gottmenschen, eine Konkurrenz an die Seite zu stellen, verherrlichen wir Maria, sondern um Christi willen, der als Gott seiner menschlichen Mutter eine Herrlichkeit zukommen läßt, die wir nicht ignorieren können. In der Verherrlichung Mariens sprechen wir ein Bekenntnis zur Gottheit Christi aus.

Zugleich aber ist unsere Marienverehrung ein Bekenntnis dazu, daß dieser unendliche Gott aus seiner ungreifbaren und deshalb für uns Menschen oft so unverbindlichen Ferne in unsere Geschichte eingetreten ist. Wie es das bedeutsame Wort des Propheten Isaias ausdrückt: „Siehe, eine Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird sein ‚Gott-mit-uns‘.“ In dieser Prophezeiung ist das zunächst Wichtige natürlich nicht Maria, die Jungfrau. Das wichtigste ist aber — so kann man geradezu sagen — auch nicht Gott, rein für sich, absolut und abstrakt genommen. Das Bedeutsame an dieser Prophezeiung und der von ihr vorhergesagten Wirklichkeit ist, daß der ferne Gott der Gott-mit-uns geworden ist. Und zu diesem Geheimnis gehört Maria als die, in der es

verwirklicht worden ist. Das Bekenntnis zu diesem menschengewordenen Gott kann sich daher auch kaum konkreter und verbindlicher ausdrücken als durch das Bekenntnis zu Maria. So legt es uns ja auch Paulus nahe, der tatsächlich nur ein einziges Mal von Maria spricht. Das aber tut er an einer sehr bedeutsamen Stelle. Wo er die wesentliche Struktur des Erlösungswerkes zeichnet, sagt er (Gal 4, 4): „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, der aus dem Weibe geboren wurde.“ Gottes Eintritt in die Geschichte, Gott, der da Gott-mit-uns wird, das ist der Anfang der Erlösung, der Beginn des lebensvollen Gespräches, in das wir mit Gott gerufen sind, da er seinen eingeborenen Sohn in unsere Geschichte spricht. In Maria, dem Urbild der glaubend Hörenden, ging er in unsere Geschichte ein. Wenn wir uns Maria verehrend zuwenden, bekennen wir uns zu dieser geschichtlichen Konkretetheit Gottes in Jesus Christus. Auch im Umgang von Mensch zu Mensch ist es so: je näher mir ein Mensch kommt, desto mehr sehe ich ihn in seiner konkreten Umwelt, mit den Menschen, die seine Gestalt bestimmend umgeben. Wer deshalb die Vertrautheit und Greifbarkeit, in der Gott in seine Geschichte treten will, beantworten will, muß den menschengewordenen Gott da sehen, wo er der Geschichte und Umwelt verwurzelt ist: er muß ihn mit Maria, seiner Mutter, sehen. Tatsächlich war die echte Marienverehrung immer wieder die Garantie dafür, daß Christentum sich nicht in die Unverbindlichkeit einer Idee, die Abstraktheit eines Denksystems oder einer Weltanschauung auflöste, sondern lebendige, blutvolle Begegnung mit Gott blieb, der uns in Christus „auf den Leib rückte“.

2. Mit dem Gesagten haben wir schon einiges vom zweiten Gesichtspunkt unseres ersten Teiles berührt, der Bedeutung Mariens nämlich nicht nur für die Person, sondern auch für das Werk Christi. Christus hat uns durch das Kreuzesopfer erlöst, in dem er für unsere Sünden Genugtuung geleistet hat. Das ist wahr. Und doch kann man beides recht einseitig und unzulänglich verstehen. In Wahrheit ist das Kreuzesopfer nur ein, wenn auch irgendwie zusammenfassender Teil des gesamten Erlösungsgeschehens. In Wahrheit erschöpft sich die ganze Wirkung des Erlösungswerkes nicht in der Genugtuung für unsere Sünden.

Wenn wir das Erlösungswerk Christi in seiner Ganzheit sehen wollen, gibt uns die Stellung Mariens in ihm eine bedeutsame Ergänzung. Ist es nicht bemerkenswert, daß jenes Geheimnis, das wir bei Maria vor allem verehren, uns gar nicht zunächst ans Kreuz Christi hinweist, sondern zunächst einmal zu seiner Menschwerdung; das ist die Gottesmutterchaft Mariens, bei der der Sohn Gottes vorerst einmal ankommen muß, ehe das Opfer auf menschlicher Seite beginnen kann. Der Anfang steht bei Gott, nicht beim Werke des Menschen, und wäre es auch der Gottmensch.

Ein weiteres ergänzendes Moment: Sieht man das Werk der Erlösung allzu ausschließlich als Genugtuung für die Sünden, so ist die Gefahr,

daß man den erlösten Menschen allzu passiv sieht. Wenn Christus an unserer Stelle für uns Genugtuung geleistet hat, welchen Sinn — so fragt man unwillkürlich — und welche Notwendigkeit hat dann noch die personale Aktivität des Menschen selbst? Man beteuert zwar immer wieder, daß Christi Wirken des Menschen eigene Tat und Entscheidung nicht aufgehoben und unnötig gemacht habe. Recht zu erklären, wie es sich damit verhält, fällt einem dabei aber doch einigermaßen schwer. In Maria sehen wir den erlösten Menschen eine zwar empfangende, aber doch sehr aktive Rolle ausüben. Vielleicht macht uns das aufmerksam, daß zum Ganzen des Erlösungswerkes doch Elemente gehören, die wir bisweilen ein wenig zu vernachlässigen geneigt sind. Im Neuen Testament wird das Werk Christi durch den Begriff des Mittlers gekennzeichnet. Wenn aber Christi Werk das eines Mittlers ist, dann gilt auch von ihm, was Paulus Gal 3, 20 grundsätzlich von jedem Mittler sagt: „Einen Mittler gibt es nicht, wo es sich nur um einen handelt.“ Ist damit nicht gesagt: Wenn Christus sein Werk als Mittler vollzogen hat, dann kann zur Verwirklichung des Erlösungswerkes nicht nur Christus allein tätig sein; es muß außer ihm noch ein Paar von personalen Größen aktiv beteiligt sein. Der eine Partner dieses Paares, zwischen dem Christus vermitteln soll, ist Gott, d. h. im Neuen Testament genauer der Vater. Wo aber ist der ihm gegenüberstehende, ihn zu einem Paar integrierende Partner? Nun, 1 Tim 2, 5 sagt es ausdrücklich: Christus ist Mittler zwischen Gott und den Menschen; die Gemeinschaft der erlösungsbedürftigen Menschheit ist der Partner.

Hier nun ist der Ansatz, den Platz für eine wirkliche Mitwirkung Mariens im Erlösungswerk Christi zu finden und zugleich dadurch dieses Werk selbst in all seinen Elementen recht zu würdigen. Wenn 1 Tim 2, 5 steht, Christus sei Mittler — nicht zwischen den Menschen und Gott, sondern zwischen Gott und den Menschen, ist das bemerkenswert. Stellen wir es uns nur einmal bildlich vor, wie dieses Mittlerwerk Christi vollzogen worden sein muß. Zunächst müssen wir uns ja die beiden einander gegenüberstehenden Partner, zwischen denen vermittelt werden soll, allein vorstellen: Gott auf der einen Seite, die erlösungsbedürftige Menschheit auf der anderen. Da ist Christus noch ganz auf Gottes Seite, er ist ja selber Gott. Soll er nun Mittler sein, so muß er „in die Mitte“ zwischen beiden Partnern gelangen. Wie nun geschieht das? Dadurch, daß der Vater seinen Sohn in die Welt, zu den Menschen sendet. Der Sohn Gottes setzt sich also in Bewegung vom Vater zu den Menschen. Und er will „ankommen“. Diese dem Erlösungswerk Christi wesentliche Phase feiert die Kirche in einer eigenen, in diesem ihrem Sinn gar zu wenig beachteten Festzeit ihres Kirchenjahres, dem Adventus (was zu deutsch „Ankunft“ heißt). Die Kirche feiert dieses Geschehnis eigentlich in der ganzen Weihnachtszeit, die ja doch, liturgisch gesehen, ganz im Zeichen der *Ἐπιφάνια το Θεῷ* steht. Wir feiern eben Gott, der in Christus aus seiner

Unsichtbarkeit in die menschliche Sichtbarkeit — Epiphanie — getreten ist. Diese Phase des Erlösungswerkes kann aber nur verwirklicht werden, wenn der vom Vater geschickte Mittler von den Menschen, zu denen er geschickt ist, in personaler Entscheidung empfangen, aufgenommen wird, wenn er bei ihnen „ankommt“. Dieses empfangende Ja der Menschheit hat der Herr geschichtlich-tatsächlich in Maria angetroffen, deren Jawort in diesem Sinne also, wenn auch nicht zum metaphysischen Wesen, so doch zur Verwirklichung des Werkes Christi notwendig dazu gehört.

Die Wiederentdeckung dieses Elementes im Erlösungswerk ist unter mancherlei Rücksicht bedeutsam. Einerseits sehen wir hier den Menschen in eine echte Partnerschaft Gottes, in ein Gespräch mit ihm gehoben. Der Mensch ist in seiner personalen Würde angesprochen. Das große Anliegen des heutigen Lebensgefühls erkennt sich im Erlösungswerk ernst genommen: In personaler Begegnung mit Gott erlöst zu werden. Andererseits steht die Initiative ganz bei Gott: Er muß seinen Sohn erst zu uns senden, ehe überhaupt vom Menschen Bedeutsames getan werden kann.

Das Jawort, in dem Maria den Sohn Gottes empfing, nahm sie nun aber auch für die zweite Phase des Erlösungswerkes in Pflicht. Der Mensch gewordene Sohn Gottes richtet ja, nachdem er vom Vater zur Menschheit gekommen ist, in ihr sein Opfer auf, in dem er nun die Menschheit, deren Haupt er ist, zum Vater zurückführt. War Christus in der ersten Phase des Erlösungsgeschehens das Wort, das uns der Vater zusprach, auf daß wir es wie Maria glaubend und hörend empfangen, so ist er in seinem Opfer die Antwort, die er für die Menschheit dem Vater zurückbringt. Geschah aber im Kommen des Wortes echte Partnerschaft, so auch in der Antwort: in Maria, die unter dem Kreuze stehend den opfernden Herrn mitopfernd begleitet, indem sie sich das Opfer ihres Sohnes zum eigenen Opfer macht, wird die Menschheit transparent, die sich des Gottmenschen opfernde Antwort an den Vater zu eigen macht, das heißt als Kirche lebt.

Sehen wir so, durch die Stellung Mariens im Werke Christi aufmerksam gemacht, das Erlösungswerk Christi in seiner Ganzheit, so sehen wir uns Menschen angerufen zur Gesprächs- und Lebensgemeinschaft mit Gott, der uns seinen Sohn zusendet, auf daß der Sohn uns nehme, wie er Maria nahm, und einbeziehe in das innerdreifaltige Gespräch, die innerdreifaltige Hingabe von Vater und Sohn im Heiligen Geist.

II.

Mit dem zuletzt Besprochenen sind wir nun schon teilweise beim Thema unseres zweiten Teiles. Denn was in der Begegnung des Mittlers mit Maria geschah, erfährt eine anteilhafte Wiederholung überall da, wo ein Mensch zur Rechtfertigung kommt. Die Rechtfertigung des einzelnen Menschen ist ein Abbild und eine Teilnahme der erlösenden Begegnung, die damals zwischen Christus und Maria geschah: Maria ist das Ur- und

Vorbild des in der Begegnung mit Christus erlösten Menschen. Sie ist in einem wahren, allerdings recht zu verstehenden Sinne das christliche Menschenbild.

1. Kann man das wirklich sagen? Tritt man mit dieser Aussage nicht wirklich Christus zu nahe, an dem doch jeder erlöste Mensch ablesen muß, wie er vor dem Vater zu stehen hat?

Gleich zu Beginn der Bibel wird doch dem Menschen die göttliche Deutung gegeben, er sei nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. Im Brief an die Kolosser aber nennt Paulus Christus das Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1, 15). Das Bild und Gleichnis also, nach dem der Mensch nach Ausweis der Bibel geschaffen ist, ist der Sohn Gottes selber. Heißt das nun nicht eindeutig, daß Christus das einzig legitime, weil von Gott selbst ausgewiesene Vorbild des Menschen sei? Ist damit nicht die Behauptung, in Maria sei uns das christliche Menschenbild gegeben, widerlegt?

Es kann nicht geleugnet werden, daß nur der Mensch vor dem Vater Gültigkeit hat, der die Züge seines Sohnes an sich trägt, also nach Christi Bild gestaltet ist. Wie aber geschieht diese Ausprägung der Züge Christi im Menschen? Gewiß zunächst und vor allem durch die künstlerische Hand Gottes, der das Bild seines Sohnes in uns ausprägt und ihm zugleich göttliches Leben einhaucht. Es geschieht aber nicht, ohne daß die mit-schöpferische Tat des Menschen selber aufgerufen ist. Der Mensch ist ja nicht totes Material, aus dem ein Bild gehauen würde. Er lebt sein persönliches Leben. Deshalb muß er in persönlicher Entscheidung Christus, dem Bilde des Vaters, begegnen, um dadurch Christi Bild in sich ausprägen zu lassen.

Was ist ein christlicher Mensch? Es ist der Mensch, der Christus begegnet und in dieser Begegnung zum lebendigen Nachbild Christi erlöst wird.

Damit ist ein Platz gefunden, an dem ein Menschenbild stehen kann, das uns christliches Menschentum vorbildet, ohne doch selber Christus zu sein. Und wie wichtig ist ein solches Menschenbild, da nach der Gnadenlehre unseres Glaubens das Moment der personalen Begegnung und freien Entscheidung für Christus so unabdingbar für die Verwirklichung der Gnade im Menschen ist.

An dieser Tatsache, daß Maria einen Zug des christlichen Menschen ausprägt, den Christus selber noch offen läßt, dürfte nicht zu zweifeln sein. So wird Maria, wenn wir sie als christliches Menschenbild sehen, die Bedeutung und Stellung Christi nicht beeinträchtigen. Im Gegenteil: sie wird ihr dienen und sie eigentlich erst zum Zuge kommen lassen. Als Nachbild Mariens nämlich wird der Mensch zur Begegnung mit Christus hin geöffnet und auf ihn hin ausgerichtet. Er wird das tun, was Maria tat, als sie Christus empfing und mitopfernd mit ihm zum Vater

zurückging. Und wie Mariens Tat zur Verwirklichung des Werkes Christi notwendig war, so ist auch die freie Entscheidung, in der der Mensch als Nachbild Mariens Christus begegnet, notwendig, damit das Werk der Erlösung in diesem Menschen zum Zuge kommt.

2. Deshalb muß es uns nun wichtig sein, an Maria abzulesen, wie der christliche Mensch vor Christus stehen muß, um an sich wirksam werden zu lassen, was Christus an Maria gewirkt hat. Zwei Extreme beherrschen das Menschenbild von heute.

a) Das eine, geradezu die Häresie unserer Tage, ist die übergroße Wichtigkeit, die der Mensch seiner eigenen Aktivität beimißt. Nichts gilt ihm wertvoll, es sei denn, was er selbst geleistet hat. Theoretisch wird dieser falsche Humanismus vertreten in jenem extremen Personalismus, der alles, auch im Verhalten des Menschen vor Gott, auf die menschliche Eigenentscheidung setzt. Praktisch aber herrscht dieses Extrem in all dem Aktivismus der Menschen unserer Tage. Die Hast und Unruhe, mit der man ans Werk geht und sich eigentlich nie vom Werk freimacht, gründet schließlich doch in dem neurotischen Komplex, daß man alles selbst machen müsse, weil eben alles auf das eigene Werk ankomme. Der heutige Mensch hat verlernt, zu empfangen; er will nur gebend und dadurch bestimmend sein. Er kann auf nichts mehr warten und hören und auch den Mitmenschen zu seinem Recht kommen lassen. Und was wir im Bereich des innerweltlich menschlichen Lebens als die Krankheit unserer Zeit erkennen, ist auch immer wieder die Gefahr im religiösen Leben vor Gott. Ja, ist das nicht vielleicht der tiefste Grund für die Gottentfremdung der Menschen von heute: Sie spüren, daß sie vor Gott nicht die Bestimmenden und Diktierenden sein können, sondern empfangen, hören, glauben müssen. Das aber haben sie verlernt; deshalb halten sie sich Gott vom Leibe. Bei denen aber, die Gott noch im Herzen tragen, ist die Werkheiligkeit, das Vertrauen auf die Leistung vor Gott das religiöse Analogon zum Aktivismus im weltlichen Bereich. Das Kalkulieren mit der eigenen Leistung, für die man Gott die Rechnung präsentieren will, um ihn zur Lohnzahlung zu verpflichten, fällt den Menschen immer wieder als Versuchung an. Auch die Aszese, das Wirken für Gott an sich selbst und an der Umwelt, ist dann nicht mehr das Bemühen, sich selbst und andere zum Empfangen vor Gott zu öffnen und ein gnadenhaft geschenktes göttliches Lebensprinzip zur Betätigung zu führen, sondern wird für das einzige Prinzip menschlicher Selbstgestaltung und Heiligung der Umwelt gehalten.

Dieser Irrlehre tritt Maria mahnend entgegen.

Wie sehr auch die religiösen Menschen heute unter dem Gesetz der eigenen Leistung stehen und nur von ihm her alles werten wollen, zeigt ja gerade auch ein gewisser Vorhalt, den man uns macht, wenn wir die Herrlichkeit Mariens verkünden: Maria könne doch gar nicht als Vorbild

für den Menschen dargestellt werden, da sie ja gar nicht in der menschlichen Situation gestanden habe, in der wir stehen. Maria sei ohne Erbsünde empfangen, habe auch die Folgen der Erbsünde nicht zu tragen gehabt. Deshalb habe sie mit Leichtigkeit tun können, was wir uns mit Gewalt vom Herzen und Willen ringen müssen.

Die Gestalt Mariens aber offenbart uns, daß vor aller menschlichen Leistung etwas anderes steht, was dem Menschen seinen eigentlichen Wert vor Gott gibt. Das erste und Grundlegende, was uns Maria zeigt, ist nicht ihre sittliche Leistung, sondern Gnade, die ihr von Gott geschenkt ist. Im Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis erscheint sie als der begnadete Mensch schlechthin. Maria, in die Christus nicht nur leiblich, sondern auch gnadenhaft-geistig eingegangen ist, ist die von Gott heilig gemachte; und dadurch erst ist sie in der Lage, heiliges Werk zu vollbringen. Darin aber ist sie unendlich wichtiges Vorbild für den Menschen gerade heute. Ehe er ein bedeutsames Werk in Angriff nehmen kann, muß er von Gottes Gnade heilig gemacht sein. Gewiß, zwischen Maria, die ohne Erbsünde empfangen ist, und uns, die wir erst nach der Geburt von der Erbsünde, von ihren Folgen aber nie ganz befreit werden, ist ein großer Unterschied. Das eine ist aber uns mit ihr gleich: Was uns vor Gott gültig macht, ist ein Geschenk seiner Gnade. Auch in uns muß Gottes Heiligkeit erst eingehen und uns von innen her heilig machen, ehe wir überhaupt fähig sind, ein vor Gott wertvolles Werk zu verrichten. Dafür soll uns der Blick auf Maria wieder reif machen. Welcher Aufruf an unsere eigenpersönliche Aktivität diese Empfangshaltung vor Gott ist, mag gerade die Schwierigkeit beweisen, die der Mensch von heute dagegen empfindet. Wenn etwas Christus verdunkelt und zurückdrängt, so ist das nicht der verehrende Blick auf Maria, sondern das falsche Vertrauen auf das eigene menschliche Werk, in dem sich der Mensch nach außen und auch Christus gegenüber verschließt, statt sich marianisch-empfangend zu öffnen. Wir müssen im Blick auf Maria wieder lernen, daß all unser Werk seinen Wert nicht durch unsere Leistung hat, sondern durch die Gnade, die es von innen her vergöttlicht.

b) Aber auch das gegenteilige Extrem des menschlichen Selbstverständnisses gewinnt durch Maria seine Korrektur. Viele Menschen verhalten sich Gott gegenüber so, als wenn sie gar nicht zu einer persönlichen Entscheidung ihm gegenüber aufgerufen wären. Was die Theologie der Reformation theoretisch gelehrt hat — vielleicht übrigens liegt in dieser falschen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre der tiefste Grund für die Marienfremdheit des Protestantismus —, daß der Mensch vor Gott ganz passiv bleibe, das wird jedenfalls im Verhalten vieler Menschen vor Gott praktische Wirklichkeit. Die allgemeine Müdigkeit des heutigen Menschen im geistigen Bereich wirkt sich auch im religiös-sittlichen Verhalten vor Gott aus. Der Mensch von heute flieht vor persönlichen Ent-

scheidungen. Nur sehr schwer gewinnt er Klarheit, wie er sich in seiner Verantwortung vor Gott zu entscheiden habe — soweit er überhaupt noch Gott als eine Entscheidung fordernde Wirklichkeit empfindet. Das Problem seines Verhaltens vor Gott ist nicht so sehr, daß er den Willen Gottes nicht erfüllen will; das erste Problem ist, daß er diesen Willen, ja Gott selbst gar nicht einmal findet und als Wirklichkeit empfindet. Das aber liegt an seiner Müdigkeit, in der er die sichtbar-vordergründige Wirklichkeit nicht zu durchstoßen vermag. Da er Gott und seinen Willen nicht sucht, weiß er ihn auch nicht zu finden. Und Entscheidungen fällt er nur da, wo sie ihm durch die unmittelbare Notwendigkeit seines Alltagslebens abgezwungen werden und deshalb schon kaum noch seine Entscheidungen sind. Wo ein geduldig zuwartender und verborgen bleibender Gott seine Entscheidung erwartet — eindringlich zwar, aber nicht aufdringlich —, vermag der Mensch sie kaum zu fällen.

Hier wird Maria wiederum Mahnung. Das Geheimnis, in dem sich ihre Heilsstellung als Urbild der Kirche grundlegend verwirklicht, ist ihre Gottesmutterschaft, dem sich aber seit urchristlicher Zeit das Geheimnis ihrer Jungfräulichkeit zu einem Doppelgeheimnis verbindet. Dieses Geheimnis ist Maria als Gottes Gnade geschenkt worden, das ist wahr. Aber glauben wir nicht, es sei bloßes Geschenk gewesen. Mariens Mutterschaft ist nicht nur objektiv-leiblich, sie ist zugleich geistige Mutterschaft aus eigenster Entscheidung im bräutlichen Ja zu Gott. Sie empfing nicht nur in ihrem Schoß; vorher empfing sie in ihrem Geist, in ihrem Glauben, wie die Kirchenväter gern betonen. In freiem Ja ihrer personalen Entscheidung empfing sie das Wort, das ihr der Vater zusprach. Und indem sie es empfing, durfte sie seine Mutter werden. Sie gebar dem Sohn Gottes nicht nur einen stofflichen Leib. Sie gebar ihn auch gnadenhaft in ihrer Seele.

An dieser Mutterschaft Mariens soll jeder Mensch, den Gott begnadet, Anteil haben. Hier stoßen wir auf das tiefste Geheimnis der katholischen Gnadenlehre. Die Gnade, die Gott uns schenkt, die Gerechtigkeit, die uns heilig macht, ist ein lebendiges Bild des Gottmenschen in unserer Seele. Wie dieser Gottmensch damals auf die Erde kam, vom Vater gesandt und von Maria als Mutter in freier Entscheidung empfangen, so wird auch das lebendige Christusbild in uns, das wir Gnade nennen, vom Vater in uns gezeugt, aber nicht ohne daß es in unserer personalen, empfangenden Entscheidung ein mütterliches Prinzip gewinnt, in dem wir vom Vater das gnadenhafte Abbild Christi empfangen und aus uns heraus in die Wirklichkeit eines christusförmigen Lebens gebären.

Auch hier wird Maria für die Menschheit von heute von großer Wichtigkeit. Wird es nicht Zeit, daß die Menschen wieder zur rechten Entscheidung vor und für Gott kämen; daß sie überhaupt wieder Gott als Wirklichkeit sähen, die eine Entscheidung lohnt? Daß sie den hohen Adel

ihrer Freiheit wieder darin erkennen, frei wie Maria auf Gottes Wort zu hören, es zu empfangen und so Christus und sein Werk Wirklichkeit werden zu lassen?

Die Überlieferung trägt uns die Überzeugung zu, daß Mariens Entscheidung für Christus zwar ihre eigene Entscheidung war, aber doch zugleich Bedeutung für die ganze Kirche hatte. Diese Tatsache, die auszuführen jetzt zu weit führen würde, wird den Marienverehrer an die Verantwortung erinnern, die er mit seiner eigenen Entscheidung zugleich für eine Gemeinschaft hat, der er verflochten ist. Denn auch in diesem Geheimnis findet der erlöste Mensch sich selbst in Maria vorgezeichnet. Kein Mensch steht in seinen Entscheidungen für oder gegen Christus für sich allein. Immer vertritt er zugleich eine Gemeinschaft und ein Stück Welt, dem er unlöslich verhaftet ist und das er mit in seine Christusbegegnung hineinnimmt. Gewiß ist diese Gemeinschaftsbedeutung seiner Entscheidung nicht so universal, wie es nach Gottes Setzung die Entscheidung Mariens war. Abzumessen, wie weit die Entscheidung des einzelnen in die Gemeinschaft wirkt, ist Gottes Blick vorbehalten. An der Tatsache, daß jeder in seiner Entscheidung für Christus zugleich Mittler für andere ist, dürfen wir nicht zweifeln.

Was so für jeden Menschen in seinem Gnadenleben gilt, hat für uns Priester noch eine ganz besondere Bedeutung. Auf den ersten Blick scheint das nicht so zu sein, da nicht Maria, sondern Christus, der Hohepriester, das unmittelbare Urbild des amtlichen Priestertums der Kirche ist. Christus sollen wir kraft unserer Amtsweihe vor der Gemeinde, seiner Braut, repräsentieren und sichtbar machen. Dennoch gewinnt das, was ich eben allgemein über die Bedeutung Mariens als Vorbild der glaubenden Christenheit gesagt habe, für die Verwirklichung unseres priesterlichen Christusamtes eine besondere Bedeutung. Was wir als geweihte Amtsträger sind, wurde uns doch dadurch zuteil, daß wir als lebendige Glieder der kirchlichen Gemeinde den Ruf Gottes in marianischer Offenheit hörten. Im Schoß unserer persönlichen Entscheidung haben wir den Ruf des Herrn empfangen und die Christusgestalt, die uns als *gratia gratis data* unseres Amtes geschenkt wurde, geboren. Weder Gott allein noch wir allein haben uns zu Priestern gemacht. Gottes Ruf und unser marianisches Hören mußten zur heiligen Vermählung kommen, und aus dieser Vermählung erwuchs die amtliche Christusgestalt, die wir kraft unserer Weihe vor die Gemeinde tragen.

Das geschah in der heiligen Weihe ein für allemal mit der Wirkung eines unauslöschlichen Merkmals. Und doch muß die bräutlich-mütterliche Funktion, in der wir zur Verwirklichung des Christusamtes das Unsere beitragen, immer neu geschehen. Den Weg unserer freien Entscheidung aus der Laiengemeinde ins priesterliche Christusamt müssen wir immer wieder neu gehen. Wir müssen immer wieder marianisch den Ruf hören

und mit unserer personalen Entscheidung sich vermählen lassen, auf daß dieser Vermählung je neu die Verwirklichung unseres Christusamtes entwachse.

So erweist sich auch die Wichtigkeit echter Marienverehrung dafür, daß die jungen Menschen unserer Tage wie Maria in der Offenheit vor Gott stehen — gerade auch dann, wenn Gott sie vielleicht zur amtlichen Nachbildung und Stellvertretung Christi berufen will. Viele junge Menschen hören diesen Ruf, aber sie haben nicht die Kraft, sich zu entscheiden. Sie sind müde, unentschlossen, schwächlich. An Maria sollten sie wieder lernen, kühn und wagemutig, im Vertrauen, das der Glaube gibt, das Ja zum göttlichen Ruf zu sprechen und, wie Maria den Sohn Gottes auf die Erde gebar, die besondere Gestalt des Gottessohnes im amtlichen Priestertum in sich selbst Gestalt werden zu lassen. So wird uns auch die Sorge um den priesterlichen Nachwuchs zur Verehrung Mariens drängen, daß sie helfe, die Nachbilder ihrer heiligen Entscheidung in den Menschen zu wecken, damit aus dem marianischen Schoß immer wieder neu Christus auf dieser Welt Gestalt gewinne.

Chirbet Qumrân und die „Mönchsgemeinde“ vom Toten Meer.¹

Von Dozent Dr. Heinrich Groß, Trier

Noch immer stehen die Funde in der Wüste Juda im Mittelpunkt des Interesses der Exegeten und Archäologen². Die im Herbst 1951 durchgeführte gemeinsame Grabungskampagne der französisch-archäologischen Schule und des Palästina-Museums von Jerusalem³ konnte zwar nur zum Teil die bauliche Anlage von Chirbet Qumrân freilegen. Jedoch warfen auch die Teilergebnisse neues Licht auf die Gemeinschaft, deren „Regelbuch“ einen bedeutenden Teil der 1947 zufällig gefundenen Handschriften ausmacht. Die Wahrscheinlichkeit von Beziehungen dieser Gemeinschaft zur „Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus“ und zu den Essenern konnte dazu durch die im Frühjahr 1952 erfolgte systematische Durchsuchung der zahlreichen Höhlen und durch das Auffinden weiterer Rollen und Fragmente erhärtet werden. Jedenfalls waren die Ergebnisse von 1951 und 1952 bedeutsam genug, den Anstoß zur Fortführung der Grabungsarbeiten zu geben.

I. Chirbet Qumrân

a) Neue Grabungen und Forschungen

Im Frühjahr 1953 (vom 9. Februar bis 24. April) wurde von den genannten beiden wissenschaftlichen Instituten eine zweite Grabungskampagne auf dem Gelände von Chirbet Qumrân ins Werk gesetzt⁴. Der von P. de Vaux darüber veröffentlichte Bericht besitzt nach eigener Angabe zunächst bis zur Beendigung der Grabungsarbeiten und des Studiums an dem gefundenen handschriftlichen Material nur vorläufigen Charakter. Doch hofft er fest, daß abschließende Forschungen die Ergebnisse dieser maßgeblichen 2. Kampagne im wesentlichen bestätigen, sicher aber nicht zu gegenteiligen Erkenntnissen zwingen werden.

Vielleicht das wichtigste Resultat dieser zweiten Grabungskampagne war der Einblick in drei verschiedene Bauperioden des klosterähnlichen

¹ Hierin wird der Beitrag von H. Junker, Neues Licht über die biblische Zeit- und Textgeschichte, TThZ 63 (1954) 65–75 vorausgesetzt und der dort angekündigte Aufsatz (S. 75) geboten.

² Nach Mitteilung des Rheinischen Merkurs, Nr. 10, 10. Jg. v. 4 3. 1955, S. 9 sind die drei von Burrows edierten Rollen: Jesaja, Habakukkommentar, Sektenregel und die noch nicht veröffentlichte Lamech-Apk käuflich in den Besitz der jüdischen Universität Jerusalem übergegangen.

³ Das Palästina-Museum ist eine amerikanische (Rockefeller-) Stiftung und steht unter Leitung von M. L. Harding.

⁴ Vgl. P. de Vaux, Fouilles au Chirbet Qumrân, Revue Biblique (RB) 61 (1954) 206–236. Diesem Grabungsbericht folgt im wesentlichen der I. Teil vorliegenden Aufsatzes.

Gemeinschaftshauses, die auf drei verschiedene Benutzungszeiten hinweisen.

Der älteste Gebäudekomplex bedeckte eine Oberfläche von 30×37 m im Geviert. Besonders massiv gebaut und gleichzeitig mit einem Turm versehen war der Nordwestflügel. Das legt den Gedanken nahe, daß hier eine Zufluchtsstätte für Gefahr geschaffen werden sollte und daß man sich notfalls in diesem Teil der baulichen Anlage zur Verteidigung einrichten konnte. Deswegen war dieser Flügel auch durch Zwischenhöfe von der Hauptanlage abgesetzt. Im gegenüberliegenden Flügel befanden sich zwei sorgfältig angelegte Piscinen, die durch eine nach unten führende Treppe von 14 Stufen zu erreichen waren. An dieser Treppe entlang wurde das Wasser aus einem außerhalb der Anlage gelegenen Sammelbecken in die beiden Piscinen geleitet, das vermittels einer Wasserleitung aus den Wäldern des Wadi Qumrân herangeschafft wurde. Neben diesen bemerkenswert weiträumigen Bade- und Wascheinrichtungen läßt sich aus den im südwestlichen Teil gelegenen größeren Versammlungsräumen (Schreiber- oder Eßsäle?) entnehmen, daß es sich bei dem Gebäudekomplex nicht um ein gemeinschaftliches Wohnhaus, sondern um ein Gemeindegemeinschaftshaus gehandelt haben muß, das für die Bedürfnisse des gemeinschaftlichen Lebens der hier ansässigen „Mönchsgemeinde“ erstellt war.

Diese erste Bauanlage wurde aller Wahrscheinlichkeit nach durch ein Erdbeben so schwer beschädigt, daß sie unbenutzbar wurde. Nach einem gewissen zeitlichen Abstand von dem Erdbeben setzte eine zweite Bauperiode ein. Von ihr legt vor allem eine 4 m hohe Steinumwallung des Turmes Zeugnis ab. Die vom Erdbeben schwer getroffenen Wasserbecken hat man nicht wieder in der alten Form hergestellt, wohl aber eine neue Zisterne im Süden der Mauer angelegt. Auch eine Erzwäsche aus der ersten Anlage wurde wieder instandgesetzt. Im großen und ganzen rühren jedenfalls die baulichen Veränderungen den Plan der ursprünglichen Gesamtanlage nicht an; im Gegenteil, sie versuchen, sie dem alten Verwendungszweck wieder dienstbar zu machen. Darüber hinaus tragen sie allerdings mehr als die erste Anlage den Bedürfnissen einer eventuellen Isolierung und der notwendigen Sicherheit Rechnung.

Erwähnenswert ist, daß es gelang, in der Nähe des großen Gemeinschaftsraumes einen ungefähr 5 m langen Tisch wiederherzustellen, dazu mehrere kürzere. Indes muß auch nach diesem Fund noch zweifelhaft bleiben, ob es sich nun um einen Eß- oder Schreiberraum gehandelt hat. Für das letztere spricht die Tatsache, daß man unter anderen Gegenständen in der Nachbarschaft drei Tintenfüßer gefunden hat⁵.

⁵ Der Gedanke daran liegt nahe, da der Fund der zahlreichen Schriftrollen und Fragmente in den benachbarten Höhlen auf eine überaus rege Schreibertätigkeit der Sekte schließen läßt.

Die Restaurationsarbeiten an den Gebäuden, die sie für den gleichen oder einen ähnlichen Verwendungszweck wieder brauchbar machten, lassen darauf schließen, daß die gleiche Gemeinschaft das Haus wieder in Benutzung nahm. Eine gewalttätige Zerstörung beendete schließlich diese zweite Besiedlungsperiode. Eisenpfeile und Brandspuren verraten eine kriegerische Katastrophe, die über Chirbet Qumrân hereinbrach und ihm ein gewaltsames Ende setzte.

Noch ein drittes Mal wurde von der Ruine Besitz ergriffen. Die Ausgrabung dieser letzten Schicht zeigt jedoch ein anderes Bild als die Reste der freigelegten ersten beiden Baulichkeiten. Man benutzte vornehmlich den Turm, dessen Inneneinrichtung die Zerstörung überdauerte. Nur zum Teil nahm man auch die anderen Räumlichkeiten in Gebrauch und befestigte den so neu genutzten Teil der Gebäudeanlage. Die Wasch- und Badeeinrichtungen, auf die die Bewohner der ersten und zweiten Periode mit den zahlreichen und großzügig ausgestatteten Becken soviel Wert legten, wurden nicht aufrechterhalten. Das führt zu dem Schluß, daß Chirbet Qumrân in der dritten Periode einer artfremden Bestimmung zugeführt wurde: nicht mehr als Gemeinschaftshaus für die „Mönchsgemeinde“ diente es, sondern lediglich als Unterkunft für eine kleinere Soldatengruppe, die dort wohnte und den neu eingerichteten Stützpunkt in kriegsmäßigen Verteidigungszustand versetzte.

Eine dritte Grabungskampagne⁶, die vom 15. Februar bis 15. April 1954 durchgeführt wurde, bestätigte und erweiterte die dargelegten Erkenntnisse, die sich außer durch den archäologischen Befund des Gebäudekomplexes durch eine große Menge von Keramik und durch passende Münzfunde belegen lassen. Man konnte u. a. noch weitere Zisternen feststellen⁷. Desgleichen wurden insgesamt Bruchstücke von mehr als 1000 Tongefäßen zutage gefördert, die an Ort und Stelle verfertigt wurden. Diese erstaunlich große Menge von Tonwaren fand gelegentlich der

⁶ Vgl. P. de Vaux, *Chronique archéologique: Chirbet Qumrân*, RB 61 (1954) 567 f. — Nach ebenda erfolgter Mitteilung soll eine vierte für das Frühjahr 1955 geplante Grabungskampagne die Ausgrabungen von Chirbet Qumrân zu Ende führen. Einem Brief vom 15. 2. 1955 aus Jerusalem entnehme ich, daß diese letzte Grabung in den ersten Februartagen dieses Jahres tatsächlich begonnen wurde, daß aber in den ersten zehn Arbeitstagen keine nennenswert neuen Ergebnisse gezeitigt wurden.

⁷ Die ungeheure Sorgfalt, die auf die Wasseranlagen in Qumrân verwandt wurde, stellt m. E. eine archäologische Korrektur dar zum Aufsatz von Gottstein, *Anti-Essene traits in the Dead Sea Scrolls*, *Vetus Testamentum* (VT) 4 (1954) 141–147. Gottstein vertritt, gestützt auf „Regelbuch“ III, 4 ff.; V, 13 f. die Ansicht, daß die Mönchsgemeinde von Qumrân „diametral entgegengesetzt“ war der Täufersekte der Essener und daß sich somit die Annahme einer „Schwesternsekte“ erledige. In den angeführten Belegstellen ist wohl von einer Vergeistigung des *terminus technicus* „Reinheit“ die Rede, nicht wird jedoch dort *expressis verbis* jede kultische Waschung abgelehnt.

Grabung selbst ihre Erklärung. Man hat nämlich in Chirbet Qumrân den bisher besterhaltenen Töpferraum Palästinas entdeckt. Weiter war noch zu erkennen, daß das Gelände schon im 8. und 7. Jahrhundert vor Chr. bewohnt war, wie Briefe und Scherben mit phönizischen Schriftzeichen dartun. Danach blieb Chirbet Qumrân Jahrhunderte hindurch unbewohnt, vermutlich bis zur Ansiedelung der „Mönchsgemeinde“ dortselbst.

b) Geschichte von Chirbet Qumrân

Die verschiedenartigen archäologischen Ergebnisse, die Erkenntnisse aus der Architektur, der Keramik, den Münzfunden ermöglichen nunmehr eine ziemlich sichere Rekonstruktion der Geschichte von Chirbet Qumrân. Die Gebäudeanlage mit dem ausgedehnten Gräberfeld von über 1100 Grabstätten diente als Verwaltungszentrum, als Versammlungsraum und als Friedhof für die „Mönchsgemeinde“, die in ihrem Umkreis lebte. Errichtet wurde das Gebäude wahrscheinlich unter Johannes Hyrkanus (135—104 v. Chr.); bezogen ganz sicher unter Alexander Jannäus (103—76 v. Chr.), wie die Münzfunde verraten. Diese erste Benutzungsperiode dauerte wenigstens bis zum letzten Hasmonäer Antigonus Mattathias (40—37 v. Chr.). Wie oben erwähnt, ist das Ende der ersten Periode durch die Zerstörungen eines Erdbebens gekennzeichnet. Nach den Angaben von Flavius Josephus⁸ läßt sich das fragliche Erdbeben, in dem 30 000 Bewohner Judäas umkamen, auf das Frühjahr 31 v. Chr. datieren.

Während der Regierungszeit Herodes des Großen (37—4 v. Chr.) blieb Chirbet Qumrân verlassen; nach den Münzen zu schließen, fand die Wiederherstellung erst unter dessen Nachfolger Archelaus (4 v.—6 n. Chr.) statt. Mithin läßt sich auch die Neubesiedelung auf die ersten Jahre unserer Zeitrechnung festlegen. Ihr Ende fand die zweite Periode im zweiten Jahre des ersten jüdischen Krieges (67/68 n. Chr.). Nach Flavius Josephus können wir mit Bestimmtheit sagen, daß das Gemeindehaus von Qumrân im Juni 68 von Soldaten der 10. römischen Legion, die in Jericho Quartier bezogen, eingenommen und zerstört wurde⁹. Damit verlieren sich die archäologischen Spuren der „Mönchsgemeinde“ in Chirbet Qumrân.

In einer dritten Benutzungsperiode, für die nach dem Grabungsbefund eine andere Situation vorauszusetzen ist, richtete römisches Militär einen Stützpunkt ein, vermutlich um den Nordteil des Toten Meeres von hier aus überwachen und nach dem Fall der Feste Masada jenseits des Toten Meeres die dort stationierten römischen Soldaten verproviantieren zu

⁸ Antiquitates (Ant.) XV, 5, 121—147; Bellum Judaicum (BJ) I, 19, 370—380 (nach der Ausgabe von Niese, Berlin 1888—1892).

⁹ BJ V, 1, 42; 2, 64.

können. Gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts haben die Soldaten den Stützpunkt verlassen, der noch ein letztesmal während des zweiten jüdischen Krieges in den Jahren 132—135 von aufständischen Juden besetzt wurde.

Die Tatsache, daß Chirbet Qumrân 68 n. Chr. gewaltsam zerstört wurde, legt den Schluß nahe, daß die ordensähnliche Gemeinschaft dort tätlichen Widerstand leistete. Vielleicht geschah das nur durch einen zurückgebliebenen kleinen Teil der Mitglieder, nachdem man vorsorglich die reichhaltige Bibliothek in die einzelnen benachbarten Höhlen in Sicherheit gebracht hatte. Möglicherweise ließ sich aber auch die ganze Gemeinde in einen Kampf mit den Römern ein, denn im Jahre 68 n. Chr. waren die Sikarier in Masada und Engaddi besonders aktiv¹⁰.

Es stellt sich noch die Frage: warum blieb die Anlage von Chirbet Qumrân 30 Jahre lang nach der Beschädigung durch das Erdbeben verlassen? Da das Gebäude ja nur Gemeinschaftszwecken diente, konnte das Erdbeben die Gemeinschaft, die wohl Zelte und Hütten bewohnte und infolgedessen ähnlich wie das römische Militär keine schweren Verluste in ihren Reihen zu verzeichnen hatte, doch kaum zwingen, sich eine andere Zufluchtsstätte zu suchen. Zur Beantwortung dieser Frage erinnert P. de Vaux daran, daß die Sektenregel in der sogenannten Damaskusschrift eine nahe Verwandte besitzt. Es kann heute kaum mehr zweifelhaft sein, daß die in der Damaskusschrift genannte „Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus“ identisch ist mit der „Mönchsgemeinde vom Toten Meer“. Das läßt sich neben der Ähnlichkeit der Organisation, der Lehre und des Vokabulars der Damaskusschrift und des Regelbuches vor allem aus Fragmenten der Damaskusschrift unter den Höhlenfunden erweisen¹¹.

Vom archäologischen Standpunkt aus bietet demnach die Regierungszeit Herodes des Großen, der der Bewegung kaum freundlich gegenüber-

¹⁰ Vgl. BJ IV, 7, 398—405. Zudem beweist die Rolle „Krieg der Söhne des Lichtes mit den Söhnen der Finsternis“, in der die Edomiter, Moabiter und Ammoniter als Söhne der Finsternis bezeichnet werden, daß diese Kriegsanweisung sich nicht nur auf geistige Auseinandersetzung bezieht. Vielmehr lebt hier der Gedanke an den aus Altisrael bekannten, von Jahwe gebotenen heiligen Krieg (Ex, Dt, Jos, Ri) wieder auf. So ist es durchaus denkbar und möglich, daß die Gemeinde im Kampf gegen die römischen Legionen sich zum heiligen Krieg aufgerufen glaubte. Nach Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT, München 1954, 201 soll die genannte Rolle dagegen nur eine Darstellung des eschatologischen Kampfes der Erwählten gegen die Gewalten der Finsternis enthalten. Sch. bringt sie in Zusammenhang mit Eph 6, 10—17.

¹¹ Die Herausgabe der nach 1947 gefundenen Fragmente ist von Barthélemy-Milik angekündigt. — Inzwischen sind die 3 ursprünglich im Besitz der hebräischen Universität Jerusalems befindlichen Rollen aus dem 1. Fund (vgl. TThZ 63 [1954] 66) von dem verstorbenen jüdischen Archäologen E. Sukenik mit dem Titel „Osar hammegillot haggenušot“ (= Schatz der verborgenen Schriften) 1954 in Jerusalem herausgebracht worden.

stand, den besten historischen Ansatz für die Auswanderung der Sekte nach Damaskus. Ungeklärt ist zudem, ob mit Damaskus die bekannte Stadt dieses Namens gemeint ist, oder ob mit der Nennung dieses Namens nicht eher auf Am 5, 27 angespielt sein soll, wo von einer Strafverbannung wegen Götzendienst „bis über Damaskus hinaus“ die Rede ist. Man hätte dann in der Verbannung aus Chirbet Qumrân die Erfüllung des Drohwortes Am 5, 27 auf sich bezogen, ohne daß diese Verbannung notwendig nach Damaskus verlegt zu werden braucht. Die Neigung, in zeitgeschichtlichen Ereignissen prophetische Verheißungen erfüllt zu sehen, wird ja auch durch den Habakukkommentar nahegelegt. In ihm stellt sein Verfasser fest, wie sich fortgesetzt die Prophetien von Habakuk im Zeitgeschehen erfüllen.

Entscheidung in dieser Frage wird allerdings erst die Exegese auch der bis jetzt noch nicht edierten Texte bringen können.

II. Die „Mönchsgemeinde“ vom Toten Meer

Unsere folgenden Darlegungen gründen im wesentlichen auf dem „Regelbuch“¹² dieser religiösen Gemeinschaft. Seit der Veröffentlichung des „Regelbuches“ und der anderen Rollen aus dem Besitz der Sekte hat es wahrlich nicht an Versuchen gefehlt, Eigenart und Wollen dieser „Ordensgemeinschaft“ zu beschreiben¹³. Mit allem Vorbehalt, daß die noch nicht abgeschlossene Untersuchung und die für dieses Frühjahr angesetzte Abschlußgrabung neue und andere Erkenntnisse zeitigen werden, soll hier eine vorläufige Darstellung der Sektengemeinschaft und ihrer Ziele unternommen werden.

a) Organisation

Der „Mönchsorden“ vom Toten Meer wurzelt in seiner Organisation und in seiner Lehre im Mutterboden der israelitischen Jahwereligion. Ihr entlehnt er die hierarchische Ordnung seiner Mitglieder¹⁴. Die oberste

¹² Veröffentlicht als „The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery“, Vol II, 2. Ed. by Burrows, New Haven 1951. Wir zitieren nach den Kolumnen dieser Ausgabe.

¹³ An wichtigeren Bearbeitungen seien erwähnt: Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950; derselbe, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953; derselbe, *The Jewish sect of Qumrân and the Essenes*, London 1954; Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin 1952; Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952; Schubert, *Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Fešcha*, Zeitschr. f. kath. Theologie 74 (1952) 1–62; Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai 1953; Molin, *Die Söhne des Lichtes*, Wien–München (1954).

¹⁴ Vgl. dazu Nötscher, *Jüdische Mönchsgemeinde und Ursprung des Christentums nach den jüngst am Toten Meer aufgefundenen Handschriften*, Bibel und Kirche 1952, 21–38, 25 ff. Rost, *Gruppenbildungen im AT*, Theol.

Stufe nehmen die Priester ein, und zwar sind es die Sadoqiten, also Angehörige des legitimen aaronitischen Priestergeschlechts; ihnen folgen Leviten und Laien (II, 20 f.). Die Gemeinde ist gegliedert in Abteilungen zu Tausend, Hundert, Fünfzig und Zehn. Jeder Zehnergruppe wird ein Priester zugeteilt, der Präzedenz vor allen übrigen Gruppenmitgliedern hat (VI, 3 f.). An anderer Stelle (VI, 8) werden anstatt der Leviten die Ältesten nach den Priestern vor dem Volk genannt. An der Spitze des Ordens steht der Aufseher oder Prüfer; VI, 12: *Mebaqqer*; VI, 14: *Paqid* geheißen¹⁵. Weiter ist (VIII, 1 f.) die Rede von einem obersten Rat, bestehend aus zwölf Laien und drei Priestern. Diesem Rat obliegt die Behandlung und Entscheidung der *causae maiores*.

Das Nachsuchen um Aufnahme in den Orden steht jedermann aus Israel frei (VI, 13 ff.). Bedingung ist jedoch, sich einer Prüfung vor dem genannten *Paqid* zu unterziehen, der demnach auch die Stelle eines Novizenmeisters einnimmt. Die Prüfung hat sich zu erstrecken auf „Verstand“ und „Werke“ des Kandidaten; als ausschlaggebend für die Aufnahme wird das Begreifen der Lehre gewertet. Erhält er nach dem Votum der Gemeinschaft die Aufnahme, so beginnt das zweijährige Noviziat. Nach Ablauf einer einjährigen Einübungszeit inmitten der Gemeinschaft, ohne daß der Novize bereits teilhat an ihrem gemeinschaftlichen Vermögen und an ihren kultischen Mahlzeiten teilnimmt, hat er eine zweite Prüfung vor der versammelten Gemeinde abzulegen. Findet er in ihr die Zustimmung der Vollversammlung, so übergibt er seine „Arbeitskraft“ und sein „Vermögen“ dem *Mebaqqer*. Der vereinnahmt letzteres in einer Sonderliste. Daraufhin gewährt man ihm Teilnahme an der „Reinheit der Vielen“; nicht jedoch am Gemeinschaftstisch, bis ein weiteres Jahr vorüber ist. Eine letzte Prüfung seitens des *Mebaqqer* nach Weisung der Gemeinde entscheidet dann über seine definitive, vollberechtigte Eingliederung in den Orden. Jetzt erst erhält er Sitz und Stimme in der Vollversammlung, und sein eingebrachtes Gut wird zum gemeinschaftlichen Vermögen geschlagen.

Die Sitzungen des „Ordenskapitels“, dem alle vollberechtigten Mitglieder angehören, finden wegen „jeder Angelegenheit“ (VI, 4), wohl regelmäßig, statt; seine korporativ getroffenen Anordnungen sind maß-

Lit. Zeitung 80 (1955) 1—8 weist darauf hin, daß man für die „organisatorischen Maßnahmen“ der Gemeinschaft auf das priesterliche Vorbild in der Chronik zurückgreifen konnte.

¹⁵ Nach Vermès, *Les manuscrits...* sollen die Laien noch unterzuteilen sein in die „Vielen“, deren oberste Klasse und in die „Männer der Gemeinschaft“, denen nicht nur die restlichen Vollmitglieder, sondern auch Postulanten und Novizen angehört haben sollen. An der Spitze der „Vielen“ habe der *Paqid* gestanden. — An diesem Vorschlag ist zu ersehen, eine wie verschiedenartige Deutung die Texte zulassen und wie schwer es bis jetzt noch ist, definitive Aussagen zu wagen.

gebend und verbindlich. Das „Ordenskapitel“ wird nach genauer Sitzordnung gehalten, denn jedes Mitglied hat seinen festen Platz, der ihm beim Abschluß seines Noviziates zugewiesen wird (VI, 8 ff.). Die Generalversammlung wird vom *Mebaqqer* vorbereitet und geleitet. Jeder hat die Verpflichtung, in ihr seinen Rat beizusteuern; die Wortmeldung darf aber nur nach dem zuerkannten Rang der einzelnen Mitglieder erfolgen.

Wenn die Ordensmitglieder auch getrennt wohnen (VI, 2), so schreibt ihnen die Regel neben den gemeinsamen Ratssitzungen doch gemeinschaftliche Mahlzeiten vor. Diese sollen überall dort stattfinden, wo wenigstens eine Gruppe von zehn Ordensmitgliedern sich mit einem Priester zu den rituellen Mahlzeiten einfinden kann (VI, 4 ff.). Vor dem Essen sind vom Priester zuerst Brot und Fruchtsaft zu segnen.

Weiterhin soll von den Zehn einer Gruppe jeweils einer im Turnus Tag und Nacht sich ins Studium der Tora versenken zum Nutzen für die Gemeinschaft (vgl. Ps 1, 2 f.). Von der Vollversammlung wird dazu verlangt, ein Drittel der Nächte des Jahres zur Schriftlesung, zum Torastudium und zum gemeinsamen Gebet zu durchwachen (VI, 6—8).

Aus der Darstellung des Flavius Josephus ist uns bekannt, daß sakrale Waschungen neben den kultischen Mahlzeiten konstituierendes Element für die essenische Sekte waren¹⁶. In der Damaskusschrift sind ausdrücklich Anweisungen für diese Waschungen gegeben (X, 11—13). Auch das „Regelbuch“ unserer „Mönchsgemeinde“ setzt sie voraus, wie aus den III, 4 und 9 erwähnten „Wassern der Unreinheit“ zu schließen ist (vgl. V, 13). Zudem findet die stufenweise Eingliederung in die Ordensgemeinschaft in der Zulassung zur „Reinheit der Vielen“, worunter doch wohl sakrale Waschungen zu verstehen sind, nach dem ersten Noviziatsjahr ihren Ausdruck (VI, 16 f.). Aus der Wichtigkeit der rituellen Waschungen für die „Reinheit der Vielen“ erklären sich denn auch am ungezwungensten die auffälligen Wasseranlagen von Qumrān, die der Spaten der Archäologen freigelegt hat.

Eine ganze Kolumne des „Regelbuches“ (VI, 26—VII, 25) enthält den strengen Disziplinarkodex der Gemeinschaft. In kasuistischen Rechtssätzen sind eine Reihe von Vergehen gegen die Gemeinschaft, gegen die Ehre des einzelnen Mitglieds oder des gesamten Ordens, gegen die Fundamente des Zusammenschlusses, gegen das gemeinschaftliche Vermögen aufgezählt. Als Strafe dafür wird jeweils der Ausschluß aus der „Reinheit der Vielen“ und damit die Suspension der Mitgliedsrechte für kürzere oder längere Frist nach der Schwere des Vergehens verhängt. Dazu tritt Kürzung der täglichen Lebensmittelration um ein Viertel. Als Strafbeispiele seien angeführt:

Wer falsche Angaben über sein Eigentum macht (vgl. Apg 5, 1—5: Ananias und Saphira), wird für ein Jahr aus der Gemeinschaft aus-

¹⁶ BJ II, 8, 128—133.

geschlossen VI, 25; wer während der Vollversammlung schläft, wird für dreißig Tage ausgeschlossen VII, 10; ja, sogar wer in der Versammlung spuckt¹⁷, hat dreißigtägigen Ausschluß zu vergegenwärtigen. Dauernder Ausschluß droht dem, der sich als Verleumder an der Gesamtheit vergeht (VII, 16 f.) und dem, der schon verschiedentlich die Gemeinschaft verlassen hat. Maßgebend für die Wiederaufnahme nach unbefristetem Ausschluß infolge grober Delikte wird das Motiv des Vergehens; wer aus Irrtum fehlt, findet erneute Zulassung nach Art und Weise des zweijährigen Noviziates; wer aber aus Stolz und Bosheit Schuld auf sich lädt, wird für immer aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und gilt geradezu als *excommunicatus vitandus*¹⁸.

Echt biblisch faßt die „Mönchsgemeinde“ ihr Verhältnis zu Jahwe als „Gnadenbund“ (I, 8. 16. 20. 24) auf¹⁹. Jährlich findet eine Bundeserneuerung mit feierlicher Verpflichtung auf Gottes Gesetz und Abrenuntiation des Bösen nach vorgeschriebenem Rituale statt (I, 18—II, 18). Die Priester preisen Gottes Gerechtigkeit und seine Gnadenerweise an Israel, die Leviten dagegen erzählen von den treulosen Vergehen Israels unter der Herrschaft des Belija'al²⁰. Darauf folgt ein gemeinsames Schuldbekenntnis, auf das hin die Priester einen Segen sprechen, in dem sich Anspielungen an den aaronitischen Segen erkennen lassen. Die Leviten dagegen stoßen zweimal Verwünschungsflüche gegen die Abtrünnigen aus, die mit einem doppelten verpflichtenden Amen des Volkes beantwortet werden²¹. In ähnlicher Weise dürfte wohl die Erstaufnahme in den Gnadenbund als Vollbürger der „Mönchsgemeinde“ vor sich gehen.

b) Zweck des Zusammenschlusses

Als Zweck, der den Gründern der Gemeinschaft vorgeschwebt hat, läßt sich ganz einfach das Eingehen eines neuen Bundesverhältnisses mit Jahwe angeben. In der Damaskusschrift trägt dieses Verhältnis ausdrücklich die Bezeichnung „Neuer Bund“ (VIII, 21). Der Gebrauch des Terminus „Neuer Bund“ und die dahinterstehende Vorstellung weisen zurück auf Jer 31, 31, das folgende prophetische Weissagung enthält: „Siehe, es kommen Tage, Ausspruch Jahwes, da werde ich mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund schließen.“ Es ist deshalb naheliegend, daß die Stifter der mönchsähnlichen Gemeinschaft sich auf diese jeremianische Verkündigung bezogen. Denn die ganze „Ordenssatzung“ ist darauf abgestellt, möglichst vollkommen das altisraelitische Frömmig-

¹⁷ Dieses Verbot läßt sich auch bei den Essenern nachweisen.

¹⁸ Nötscher a. a. O. 26.

¹⁹ Daneben heißt er „ewiger Bund“ IV, 22; V, 5 f.

²⁰ Ob Belija'al eine historische Gestalt ist, wie manche Stellen nahelegen, oder der „Fürst der Finsternis“, ist schwer zu entscheiden.

²¹ Das doppelte Amen als Beteuerungsformel im Munde Jesu ist für das Joh-Evgl charakteristisch.

keitsideal zu verwirklichen, das sich in das oft im AT gebrauchte Wort „Gott suchen“ zusammenfassen läßt. Programmatisch fast wird dieses Hauptanliegen der „Ordensgemeinschaft“ an die Spitze des „Regelbuches“ (I, 1 f.) gestellt; es erfährt seine nähere Bestimmung durch die eindringliche Verpflichtung zum guten und rechten Handeln nach der Weisung des Moses und der Propheten²² (I, 2 f.). Das hinwiederum zieht die Notwendigkeit eines dauernden Studiums der Tora und der Pflege des Gebetes, selbst in der Nacht, nach sich (VI, 6—8). Gesetzesmeditation, wie sie im AT als Ideal des frommen Israeliten, z. B. Ps 1, 2; 119, 15, hingestellt wird, Lesen im „Buche“ und Gebet durchziehen also rhythmisch das Leben der Ordensmitglieder. Wenigstens dreimal am Tage und dreimal in der Nacht sind festgesetzte Gebetszeiten, dazu solche zu Beginn der Monate, des Jahres, im Wechsel des Jahreslaufs (X, 1—8 ff.). So mündet denn auch beispielhaft das „Regelbuch“ mit der Versicherung dauernden Gebetes selbst in einen Lobpsalm aus (X, 9—XI, 22).

Das Lesen im genannten Buche bezieht sich vielleicht auf das geheimnisvolle Buch *Hagu*, das uns in der „Mönchsregel“ zwar nicht begegnet, wohl aber in den Fragmenten zu ihr erwähnt wird²³. Von Jugend auf sollen die Mitglieder darin unterrichtet werden. In ihm dürfte sicher die Arkandisziplin des „Ordens“ enthalten sein, da man es im Verborgenen läßt und seinen Inhalt geheim hält. Jedoch die wenigen Andeutungen in den genannten Texten lege schon nahe, daß dieses geheimnisvolle Buch von zentraler Bedeutung für die „Mönchsgemeinde“ war.

Das eigentliche Ziel aber, das der „Orden“ anstrebte, wird VIII, 5—10 in folgende Worte gefaßt: „Wenn dies in Israel geschieht, ist der Rat der Gemeinde in der Wahrheit fest, damit er eine Gründung für ewig sei, ein Heiligtum in Israel und eine Gemeinde des Allerheiligsten in Aaron, treue Zeugen im Gericht. (Aufgabe) der Auserwählten des Wohlgefallens ist es, die Welt zu entsöhnen und den Frevlern heimzuzahlen. Dies ist die erprobte Mauer und der wertvolle Eckstein. Nicht sollen ihre Fundamente wanken und nicht von der Stelle rücken. (Es ist) der Ort des Allerheiligsten für Aaron im Wissen aller für den Bund des Rechtes... (Aufgabe) des vollkommenen Hauses und der Wahrheit in Israel (ist es), den Bund für die ewigen Gesetze aufzurichten.“ Gleiche Gedanken finden sich weiterhin IX, 5 f. ausgedrückt: „In dieser Zeit werden sich die Männer der Gemeinde, das Haus der Herrlichkeit für Aaron absondern zu einer Gemeinde des Allerheiligsten; ebenso das Haus der Gemeinde für Israel, die da vollkommen wandeln.“ Diese Zeilen künden also davon, daß in

²² Aus dieser Stelle ergibt sich, daß die Sekte den Kanon in einem weiten Umfang annahm — in den „Propheten“ sind nach unserer Terminologie auch die geschichtlichen Bücher enthalten.

²³ Vgl. de Vaux, RB 57 (1950) 426. In der Damaskusschrift wird es X, 6 eigens neben anderen „Bundesbüchern“ aufgeführt.

unserer Ordensgemeinschaft die geläufige atl Terminologie für den Tempel als Gebäude und Wohnstätte Gottes auf die Gemeinschaft der Ordensmitglieder übertragen wurde. In dieser Selbstbezeichnung als „lebendiger Tempel Gottes“ steht der „Orden“ singulär da, im Gegensatz zu allen übrigen jüdischen Gruppen und Sekten. Der Gebrauch des Wortes „Tempel“, den wir zur Bezeichnung der jungen christlichen Gemeinde bei Paulus antreffen, z. B. 1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Eph 2, läßt sich somit in der gleichen Verwendung schon bei der „Mönchsgemeinde“ vom Toten Meer nachweisen²⁴. Paulus konnte also für seinen übertragenen Gebrauch der Tempelterminologie auf die Praxis der „Mönchsgemeinde“ zurückgreifen. Die darin sich bezeugende Vergeistigung atl Vorstellungen und Religionsinhalte findet man auch sonst in der Ordensverfassung; z. B. in einem vergeistigten Opferbegriff (IX, 4), der entsprechend der Auffassung der Propheten die Tieropfer nicht verachtet, sondern der sie als Zeichen und Ausfluß religiös-sittlicher Opfergesinnung gewertet wissen will. Oder in den Konsequenzen aus der Unterscheidung der „Sünden aus Irrtum“ und aus „Stolz“. Diese Sündenart trägt Num 15, 30 f. die Bezeichnung „Sünde mit erhobener Hand“. Nach Num droht einem solchen Sünder Ausrottung aus der Volksgemeinschaft. Auch für diese Unterscheidung läßt sich folglich eine atl Grundlage in der Tora angeben.

Es tut der so verstandenen Idee der Gemeinschaft als lebendiges Haus Gottes keinen Eintrag, daß in ihr gemäß der hierarchischen Gliederung zwischen den beiden Wesenskomponenten Priestern und gewöhnlichen Israeliten unterschieden wird. Im Gegenteil, auch darin liegt eine Beibehaltung und Anpassung der theokratischen Volksordnung Israels vor, die den Ordensbedürfnissen gemäß fortentwickelt ist. Jedenfalls kündigt sich in der ausgeführten Zwecksetzung der Ordensgründung eine wahrhaft zentrale, im besten atl Glaubensgut wurzelnde Vorstellung an, die zu jener Welt von Wirklichkeiten gerechnet werden muß, die Paulus „Fülle der Zeiten“ nennt (Gal 4, 4). Von selbst drängt sich aber auch die Frage auf, wie versuchte die „Mönchsgemeinde“ von Qumrân dies hohe Ziel zu erreichen?

c) Ethos

Die erwähnte Energie zur Vergeistigung läßt sich fortgesetzt auch an den ethischen Normen der „Mönchsgemeinde“ feststellen.

²⁴ Wegen dieser übertragenen Terminologie hält Kuhn, *Les rouleaux de cuivre de Qumrân*, RB 61 (1954) 193–205 es für unwahrscheinlich, ja ausgeschlossen, daß die noch nicht entrollten 3 Kupferrollen eine Beschreibung des Gemeinschaftshauses nach Art der Tempelbeschreibung in 3 Kg 6 f enthalten haben. Vielmehr habe der *Mebaqquer* das gesamte Eigentum, vornehmlich die Bibliothek, in Sicherheit gebracht und die Verstecke auf dem Metall katalogisiert.

Von den Mitgliedern verlangt der Orden, daß sie bei ihrem Eintritt „all ihr Wissen, ihre Kraft und ihr Vermögen in die Gemeinde Gottes bringen“, d. h., daß sie ihre geistigen Fähigkeiten, ihre Arbeitskraft und ihren Besitz, sich also mit ihrem gesamten inneren und äußeren Vermögen rückhaltlos der Gemeinschaft übereignen (I, 11 f.). Die Vollmitglieder verpflichten sich demnach zur Gütergemeinschaft und der daraus sich ergebenden persönlichen Armut, zum Gehorsam unter den Beschluß der Vollversammlung in vermögensrechtlichen Angelegenheiten, unter die Weisung der sadoqitischen Priester in Sachen der Tora und ihrer Auslegung²⁵.

Grundlage und Voraussetzung für das eigentliche Ethos der „Mönchsgemeinde“ ist aber das Verständnis eines eigenartigen Theologumenons, das in der Ordensregel ausführlich begründet und behandelt wird: die Lehre von den beiden Geistern. Bedeutung und Wertung, die der „Orden“ diesem Theologumenon beimißt, erhellt aus der Vorschrift, die Mitglieder seien dauernd in dieser Lehre zu unterweisen (III, 13).

Der Gedankengang dieser theologischen Sonderlehre ist, kurz skizziert, folgender: Bevor Gott noch die Welt und das All schuf, hat er in seinen Plänen den Menschen zwei Geister zubestimmt: den Geist der Wahrheit oder des Lichtes, den Geist des Unrechtes oder der Finsternis. Für den gegenwärtigen Äon sind nun beide Geister, die miteinander in dauerndem Kampfe stehen, den Menschen als die Prinzipien des Guten und des Bösen zugesellt. Scheint es zunächst so (III, 20 ff.), als ob in „der Hand des Fürsten der Lichter die Herrschaft über alle Söhne der Gerechtigkeit“ liegt und die Teilhabe an dem entsprechenden Geist die Menschheit in zwei Gruppen teilt, so wird nach IV, 24 f. genauer die Scheidung zwischen gutem und bösem Prinzip, d. h. die Teilhabe sowohl am guten wie am bösen Geist ins Herz des gleichen Menschen verlegt. Denn bis zum Ende dieses Äon hat Gott sie zu gleichen Teilen den Menschen zugeordnet; nach dem festgesetzten Ende aber werden Unrecht und Finsternis gänzlich weggetilgt sein. Infolgedessen kämpfen im Herzen desselben Menschen die beiden Prinzipien des Guten und des Bösen immerfort gegeneinander. In diesem unaufhörlichen Kampfe stehen Gott und seine Engel auf seiten der Söhne des Rechtes: „Den Geist des Lichtes und seine Gefolgschaft liebt er für immer, den Fürsten der Finsternis und dessen Anhang dagegen verabscheut er von Grund auf, und er haßt sie.“

²⁵ Über das 3. christliche Ordensgelübde der Keuschheit finden wir in der Regel nichts. In der Damaskusschrift IX, 1 ff. wird dagegen die Ehe gestattet. Nach Philo und Flavius Josephus lehnten die Essener, oder wenigstens ein Zweig von ihnen, die Ehe ab. Daher wird die Notiz BJ II, 8, 120 f. verständlich, daß die Essener sich fremde Kinder annehmen, um sie in ihrem Geiste zu erziehen.

Tugend- und Lasterkatalog (Regelbuch IV, 2—14), in denen die Früchte dieser beiden in den Menschen tätigen Prinzipien ähnlich wie bei Paulus zusammengestellt sind²⁶, lassen wiederum eine erstaunliche Verinnerlichung und Vergeistigung der ethischen Auffassung in der „Mönchsgemeinde“ erkennen.

Mit Recht weist Nötscher²⁷ darauf hin, daß sich hinter diesem Theologumenon kein absoluter Dualismus wie im Parsismus, auch nicht der kosmologisch-mythologische der Gnosis verbirgt, sondern daß ein ethischer Dualismus vorliegt, „der von dem einen Gott ausgeht und am Ende von ihm selbst wieder aufgehoben wird“. Es läßt sich dazu leicht einsehen, daß man an eine Übernahme altorientalischen Gedankengutes gar nicht zu denken braucht, sondern daß es sich vielmehr um eine einseitige und deshalb unberechtigte Fortbildung atl Offenbarungsgutes handelt, die möglicherweise durch übertriebene Folgerungen aus dem fortgesetzten Abfall und Unglück Israels in seiner Geschichte veranlaßt war.

Boten Gottes als gute und als böse Geister begegnen uns häufig im AT. Die bösen Geister führen verhängte Strafen durch, vollziehen das Gericht, z. B. Ex 12, 23; 2 Sam 24, 16; 1 Chron 21, 15. Ps 78, 49 ist sogar von einer Schar von Unglücksengeln die Rede. Aber ihr Eingreifen in die Geschichte des Volkes oder des einzelnen hat nach dem AT nur vorübergehenden Charakter, sie verbleiben nicht dauernd im Menschen als tätiges Prinzip ohne dessen Willen²⁸.

Bereits im 1. Psalm wird ein Rat, eine Lebensweise der Gottlosen von der Gemeinde der Gerechten unterschieden, und sie werden gegenübergestellt. Der Psalmist führt indes das Verhalten der beiden Gruppen nicht auf verschiedene dahinter stehende Prinzipien zurück, er beschreibt nur in Treue zum atl Glaubensgut deren Lebensweg zum Heil oder zum Verderben. Aber die beiden Gruppen in Ps 1 entsprechen der Scheidung der Menschen, wie sie der „Ordensregel“ zugrunde liegt.

Gut biblisch ist auch die Verwendung von Licht für das gute Element und der Finsternis für das Böse. Jes 9, 1 z. B. wird der Gegensatz Licht—

²⁶ Vgl. dazu etwa Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, Ntl Abh XVI, 4/5, Münster i. W. 1936.

²⁷ A. a. O. 28.

²⁸ Dagegen ist nicht einzuwenden, daß Sara vom bösen Geist Asmodäus besessen war (Tob 3, 8). Denn das wird als Ausnahme betrachtet, und Sara wird auf des Engels Rat durch Tobias von ihrem Dämon befreit Tob 8, 2 f. — Zu ähnlichen Ergebnissen in den Fragen der Beziehung der Sekte zur altorientalischen und hellenistischen Umwelt, der Ethik, des Dualismus, der Dämonologie und Angelologie kommt der sehr instruktive Beitrag von Otzen, Die neugefundenen hebräischen Sektenschriften und die Testamente der zwölf Patriarchen, *Studia Theologica* 7 (1953) Lund 1954, 125—157, insbesondere 135—144.

Finsternis bei der Einführung des Messias-Friedensfürsten zweimal gebraucht. Der Gottesknecht hat die Aufgabe „Licht der Heiden zu sein“ Jes 42, 6; 46, 9. Diese Redeweise ist übergegangen ins NT. So kann Paulus Röm 13, 12 schreiben: „Laßt uns ablegen die Werke der Finsternis und anziehen die Waffen des Lichtes“ und Eph 5, 8: „Ihr waret einst Finsternis, nun seid ihr Licht im Herrn.“ Vor allem aber ist dieser Gegensatz in die theologischen Aussagen des Joh-Evgl aufgenommen: 8, 12; 11, 10; 12, 35. Mit den angeführten Stellen haben wir nur eine Reihe von markanten biblischen Äußerungen angeführt, bei weitem aber nicht eine lückenlose Aufzählung der einschlägigen Verse geboten. Es liegt also auf der Hand, mit dieser bevorzugten Ausdrucksweise Verbindungen von der Sektenregel rückwärts zum AT und vorwärts zum NT herzustellen.

Indes ist mit dieser Teilhabe der Menschen am guten wie am bösen Prinzip keineswegs eine absolute Determination gelehrt. Sie ist schon deswegen auszuschließen, weil die Scheidung des Guten wie des Bösen quer durch das Herz des einzelnen Menschen geht. Ausdrücklich wird aber bei der Abkehr vom Bösen und bei der Hinwendung zum Guten von der Freiwilligkeit gesprochen (vgl. V, 1. 10; VI, 13), die die treibende Kraft dieser Umkehr bilden muß.

Da sich nun die Ordensgemeinschaft mit den „Söhnen des Lichtes“ identisch weiß, hat die innere Umkehr in der freiwilligen Eingliederung in die Gemeinschaft zu erfolgen. In dieser Lehre ist der Punkt gegeben, von dem aus der „Mönchsorden“ sich zwangsläufig zu einer esoterischen Gemeinschaft von Auserwählten entwickeln muß. So wenig nationale und blutmäßige Zugehörigkeit zum Volke Israel ausschlaggebend sind für die Aufnahme in die Sektengemeinde, so wenig lassen sich aber auch notwendige Konsequenzen aus dem alt. Gedanken von der Universalität des Heils feststellen, der in der exilischen und nachexilischen Prophetie eine bedeutsame Rolle spielt. Im Gegenteil, der Anspruch, nur im „Orden“ zu den „Söhnen des Lichtes“ gehören zu können, widerspricht der Universalität und läßt das Sektiererische der Gemeinschaft und damit die Opposition zur Muttergemeinde klar zutage treten.

Auch die Umkehr wird mit dem im AT geläufigen Terminus *šub* ausgedrückt. Sie besteht negativ in einer totalen, nicht nur willensmäßigen Abkehr von allem Bösen, die sich in einer physischen Absonderung von den Männern des Unrechts äußert, vgl. V, 1 ff. Positiv verlangt sie Eingliederung in die mönchsähnliche Gemeinschaft. In ihr sah man augenscheinlich die Verwirklichung des jesajanischen Gedankens vom „Reste, der sich bekehrt“ Jes 7, 3; 10, 20; vgl. noch 4, 3; 28, 5 f. Auch diese Idee mag neben dem Vorhaben, einen „Neuen Bund“ mit Jahwe einzugehen, an der Wiege der mönchsähnlichen Sekte gestanden haben. Durch einen feierlichen Eid vor der Vollversammlung verpflichtet sich der Neophyt auf das mosaische Gesetz mit all seinen Forderungen und seine Aus-

legung durch die sadoqitischen Priester (V, 8). Einzig und allein diese von innen heraus erfolgende, radikale Umkehr macht die Ordensmitglieder rein und gibt ihnen das auszeichnende Prädikat „Männer der Heiligkeit“²⁹.

Diese eidliche Verpflichtung erstreckt sich auf die Liebe zu allen Erwählten und auf den Haß zu allen Verworfenen. Wir berühren damit eine Eigentümlichkeit, die uns angesichts des hochstehenden Ethos des ordensähnlichen Verbandes in Staunen versetzt und wahrscheinlich unser Mißfallen erregt. Wie läßt sich mit einer echten Liebe der Haß vereinbaren? Hier gilt es zu erinnern an das Theologumenon von der Scheidung der Menschen in zwei Gruppen, die bedingt ist durch die zugeordneten Geister. Dieser Haß ergibt sich daher nicht nur notwendig aus dem Abscheu vor dem Bösen, das sich im Fürsten der Finsternis und den Männern des Unrechtes verkörpert, sondern er bedeutet für die Söhne des Lichtes darüber hinaus eine Fortführung des göttlichen Tuns und damit gewiß gottgefälliges Handeln. „Den anderen aber verabscheut er von Grund auf, und alle seine Wege haßt er für immer“, heißt es IV, 1 von Gott. In dieser polar geforderten Handlungsweise der Liebe und des Hasses als Fortsetzung göttlichen Tuns, das die gesamte Ordensregel durchzieht, tritt der ethische Dualismus am augenfälligsten ins Blickfeld. Doch — und das mildert die beiden ethischen Verhaltensweisen — Liebe und Haß beziehen sich nicht auf Menschen, die absolut zu der einen oder anderen Gruppe prädestiniert sind, sondern auf die Menschen und das eigene wandlungsfähige Herz, insofern sich in ihnen ein Spiegelbild der Schöpfungstat Gottes vorfindet. Denn mit dem gleichzeitigen Beieinandersein von Recht und Unrecht in denselben Menschen hat Gott den ethischen Wirkraum für sie in diesem Äon umgrenzt. Jedem Menschen, auch den Kindern der Finsternis, ist nach der theologischen Konzeption der „Ordensregel“ die Möglichkeit gegeben, sich durch Abkehr vom Bösen und durch Aufnahme in die „Ordensgemeinschaft“ dem Hasse zu entziehen.

Auch hinter dieser positiven Anordnung des Hasses steht eine einseitig übersteigerte Fortentwicklung atl. Ideengutes. In den Psalmen stoßen wir auf Lieder, die aus Anlaß eines nationalen Unglücks den Racheﬂuch auf den Feind herabwünschen (Ps 79; 137; vgl. Klagel 1, 22 f.; 3, 60—66; 4, 21 f.).

²⁹ Diese „Reinheit“ ist aber nicht ausschließlich geistig zu verstehen, wenn auch der Akzent vorwiegend auf diese Seite gelegt zu sein scheint. Es braucht nur erinnert zu werden an die kultischen Waschungen und sakralen Mahlzeiten. Die Forderung nach Heiligkeit als ausschließlichem Kriterium zur Teilhabe am Gottesreich ist Dan 7, 18.22.27 erhoben, dort aber auf universalere Breite. — Zum Terminus *sub* vgl. ähnliche Darlegungen bei Braun, „Umkehr“ in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht in Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 50 (1953) 243—258.

In diesen Rachegelüsten bricht sich eine „Art geistiger Notwehr“³⁰ Bahn. Das getroffene Volk bekennt sich in den angeführten Liedern zwar schuldig und zu Recht heimgesucht, sieht aber auch die nach Sühne schreiende Schuld des Feindes, der selbst vor Jahwes eigenem Volk nicht halt macht, mit ihm keine Schonung kennt und daher selbst vor Jahwe schuldig wird. Noch an eine andere Quelle ist zu denken, aus der ehrlicher Abscheu des jahwetreuen Israeliten gegen das Böse hervorbricht. Es ist die Gottfeindlichkeit des Frevlers, den der Fromme deswegen verwünscht (Ps 119, 21), oder von dessen zukünftigem Unheil er überzeugt ist: „Der Weg der Gottlosen führt ins Verderben“ (Ps 1, 4—6); vgl. dazu den Gebrauch von „lieben“ und „hassen“ in der Weisheitsliteratur, z. B. Spr 1, 22; 5, 12; 13, 24; 14, 10; Sir 21, 6 u. ö.

Die unzulässige, einseitige Fortbildung der atl Ideen führt, wie leicht ersichtlich wird, zu einer Verallgemeinerung des Hasses auf alle, die scheinbar seismäßig dem Unrecht anhängen, nicht nur aktuell schlecht handeln, die eben von der Partie des „Fürsten der Finsternis“ sind. Man sieht in dem Haß geradezu ein Element des derzeitigen Bestandes des Kosmos, wie er aus Gottes Schöpferhand hervorgeht. Da der Haß neben der Liebe eine der konstitutiven Kräfte³¹ im Verhältnis von Gott zu den Menschen und der Menschen zueinander ist, ist ihm nicht nur eine vorübergehende Wirklichkeit zu eigen wie bei den konkreten Anlässen im AT, siehe z. B. Ps 79; 137, sondern beide ethischen Wirkkräfte bleiben bis zu dem von Gott gesetzten Ende. Der Einzelmensch jedoch vermag sich aus der Sphäre des Hasses von seiten Gottes und von seiten der „Männer der Heiligkeit“ durch Aufnahme in ihre Reihen zu befreien und sich so schon in diesem Äon der Liebe Gottes und der Nächsten zu versichern.

Neben dem Theologumenon der beiden Geister ist demnach für die Ordenslehre eine Neufassung der Größe „auserwähltes Volk“ charakteristisch. Es liegt sicher auf der Linie fortschreitender Vergeistigung, nicht mehr die blutmäßige Zugehörigkeit zu Israel zu urgieren und nur ethisch-religiöse Maßstäbe an die Zugehörigkeit zum „wahren Volk

³⁰ Nötscher, Psalmen (Echter-Bibel), Würzburg 1947, 160.

³¹ Parallel zu der Vorliebe für den Topos Licht-Finsternis gewinnt auch das Gegensatzpaar Liebe-Haß in den johanneischen Schriften eine Sonderbedeutung. Im Haß der Welt gegen Gott, Christus und die Kirche enthüllt sich die Scheidung zwischen Licht und Finsternis (Joh 7, 7; 15, 18; 15, 23 f; 17, 14; 1 Joh 3, 13). Wer haßt, bleibt im Bereich der Finsternis (1 Joh 2, 9.11; 3, 15; 4, 20). Im Gegensatz zur „Ordensregel“ wird bei Johannes jedoch nie zum direktem Haß der Welt aufgefordert, abgemildert heißt es vielmehr 1 Joh 2, 15: „Liebet nicht die Welt und das in der Welt.“ Trotzdem erscheint auch bei ihm der Haß als eine Art kosmischen Elementes. Nur sondert Johannes die, die in der Liebe stehen, nicht in einem übertriebenen ethischen Rigorismus aus der Welt aus, wie das bei der „Mönchsgemeinde“ von Qumrân der Fall ist; er vertritt keine religiöse Esoterik.

Israel“, zur „Ordensgemeinschaft“ zu legen, wenn auch von außerisraelitischen Mitgliedern ausdrücklich nicht die Rede ist. In Wirklichkeit ist jedoch die Ordensverfassung und ihr Ethos darauf abgestellt und dazu angetan, aus dem mönchsähnlichen Zusammenschluß eine esoterische Gemeinschaft werden zu lassen, wofür auch die Arkandisziplin — erinnert sei an das dunkle Buch *Hagu* — spricht. Denn der Zutritt in den ordensähnlichen Verband mit dem weitgehenden Verzicht auf das Privatleben, den strengen Gebetsforderungen ist doch in der verlangten Weise für die Mehrzahl des Volkes undurchführbar. Das Sektiererische findet seinen Ausdruck in den übersteigerten sittlichen Forderungen, in einem ethischen Rigorismus, vor allem aber in der Lehre, die die große Menge der dem „Orden“ Fernstehenden zu den Söhnen der Finsternis rechnet und ihnen nur mit Empfindungen des Hasses gegenübertritt. Hierin werden die Überspitzungen und Vereinseitigungen aus dem atl Glaubensgut in krasser Form sichtbar.

Von Interesse wäre sicher eine Untersuchung über die Beziehungen der Gemeinschaft von Qumrân zu anderen zeitgenössischen Bewegungen und Sekten und zum jungen Christentum, insbesondere zum Judentum der Täuferjünger³². Hoffentlich wirft die Bearbeitung der Rollen im Besitz der hebräischen Universität und die baldige Herausgabe des Handschriftenmaterials des Palästina-Museums neues Licht auf diesen Fragenkomplex und läßt dort Beziehungen und Zusammenhänge klarer erkennen.

³² Einen Ausschnitt dieser Fragen behandelt Cullmann, Die neuentdeckten Qumrântexte und das Judentum der Pseudoklementinen, Bultmann-Festschrift, Berlin 1954, 35—51.

Trierer Bischofskandidatur

von Michael Felix Korum und Franz Xaver Kraus

Von Bibliotheksdirektor Dr. Hubert Schiel, Trier

I.

Die Nominierung M. Felix Korums für Trier und die Autorschaft der Canossa-Artikel

Bei der Beratung des Gesetzentwurfs über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen im Preußischen Landtag gebrauchte Rudolf Virchow am 17. Januar 1873 die Wendung, es handele sich hier um einen großen Kulturkampf¹. Er prägte damit die von da an allgemein gebräuchliche Bezeichnung für die innenpolitische Auseinandersetzung zwischen dem jungen deutschen Kaiserreich und der katholischen Kirche. Der Kulturkampf wurde für Bismarck zum Kompetenzstreit zwischen Staat und Kirche, zwischen *Imperium* und *Sacerdotium*, eine Wiederkehr also des uralten Machtstreits zwischen Königtum und Priestertum, wie er am 10. März 1873 im Preußischen Herrenhaus formulierte und dann fortfuhr: „Es handelt sich ... um die Abgrenzung, wieweit die Priesterherrschaft und wieweit die Königsherrschaft gehen soll, und diese Abgrenzung muß so gefunden werden, daß der Staat seinerseits dabei bestehen kann. Denn in dem Reich dieser Welt hat er das Regiment und den Vortritt².“

Die berüchtigten Maigesetze des Jahres 1873, die von Bismarck als dauernde prinzipielle Grenzregulierung zwischen Staat und Kirche gedacht waren, später aber zum großen Teil wieder abgebaut werden mußten, befaßten sich vor allem mit der Ausbildung, Anstellung und Entlassung der Geistlichen, der Beschränkung der kirchlichen Disziplinargewalt und mit der Verpflichtung der Bischöfe und Bistumsverweser auf die Staatsgesetze. Ihre Ablehnung seitens der katholischen Kirche führte zur Absetzung der Erzbischöfe Ledochowski von Posen und Melchers von Köln, des Fürstbischofs Förster von Breslau und der Bischöfe von Münster, Paderborn und Limburg. Ein Viertel der preußischen Pfarreien verwaiste im Verlauf der Auseinandersetzung, und der Nachwuchs des Klerus wurde aufs schwerste behindert³. Auch Bischof Matthias Eberhard, Korums

¹ Vgl. neuerdings Georg Franz, Kulturkampf. Staat und Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des preußischen Kulturkampfes. München 1955.

² Franz a. a. O. S. 12.

³ Im Hinblick auf den Amtsantritt Bischof Korums schrieb die „Trierische Landeszeitung“ (Nr. 214 vom 12. 8. 1881): „Der Bischof zieht ein in eine Diözese.

Vorgänger, hatte vom 6. März bis 31. Dezember 1874 in Trier eine Gefängnisstrafe zu erdulden.

Es war eine der Folgen des Kulturkampfs, daß sich auf der einen Seite die Katholiken bis hinein in die Kreise des Liberalismus politisch enger zusammenschlossen und sich unter der geschickten und erbitterten Führung Windthorst in der Zentrumsparterie formierten. Auf der anderen Seite gebrauchte Bismarck in einer berühmten Reichstagsrede vom 14. Mai 1873 das Stichwort „Canossa“, indem er scharf formulierte: „Seien Sie außer Sorge: nach Canossa gehen wir nicht, weder körperlich noch geistig.“ Der Kampf erreichte in den Jahren 1875 bis 1878 mit den „Brotkorbgesetzen“ und den Gesetzen gegen die Orden und geistlichen Genossenschaften seinen Höhepunkt. Die für beide Teile unerfreulichen Folgen der Auseinandersetzung aber weckten hier wie dort ein starkes Friedensbedürfnis. Als der Tod Pius IX. am 7. Februar 1878 und die Nachfolge Leos XIII neue Voraussetzungen schuf, war auch Bismarck zu Konzessionen bereit, zumal er sich von der Beilegung des Konflikts eine Unterstützung der Regierung durch das Zentrum erhoffte. Der mit dem Kronprinzen, dem späteren Kaiser Friedrich, befreundete Diplomat Heinrich Geffcken⁴ teilte Kraus den Inhalt eines Briefes an den Kronprinzen mit, in welchem Bismarck schreibt: Seine Absicht gehe darauf, durch die Kurie auf das Zentrum zu wirken, da sich doch zeige, daß das Zentrum keinen Einfluß auf die Kurie habe⁵. Mit andern Worten versprach sich Bismarck von römischen Verhandlungen und entsprechenden Zugeständnissen die für ihn sehr wünschenswerte regierungsfreundliche Haltung des Zentrums.

Auch die Diözese Trier war nach dem Tod Bischof Eberhards über vier Jahre lang verwaist geblieben. Es war einer der Silberstreifen am Horizont, der eine Beendigung des Konflikts zwischen Staat und Kirche erhoffen ließ, daß im Sommer 1881 zwischen der preußischen Regierung und der päpstlichen Kurie Verhandlungen über die Besetzung des Trierer

welche voll von Ruinen ist, die der Kulturkampf geschaffen hat. Die beiden Pflanzstätten zur Erziehung des Klerus, nämlich das Priesterseminar und das Konvikt, sind verödet... In der Diözese, welche 731 Pfarreien zählt, sind 202 Pfarreien — fast der vierte Teil — unbesetzt und außerdem noch 48 andere Seelsorgerstellen; es haben 141 657 Katholiken der Diözese Trier gar keinen eigenen Seelsorger mehr, und außerdem müssen 149 341 Katholiken teilweise der ordentlichen Seelsorge entbehren.“

⁴ Heinrich Geffcken (1830—96), seit 1854 im diplomatischen Dienst seiner Vaterstadt Hamburg, 1872—82 Professor der Staatswissenschaften in Straßburg und Mitglied des elsäß-lothringischen Staatsrats, Vertrauter des Kronprinzen Friedrich Wilhelm von Preußen, nachmaligen Kaiser Friedrich III., und Gegner Bismarcks.

⁵ Kraus-Nachlaß an der Stadtbibliothek Trier, Tagebucheintrag vom 23. 12. 1881. — Die Herausgabe der Tagebücher bereitet der Verfasser vor.

Bischofsstuhls angeknüpft wurden. Als bereits in einem sehr frühen Stadium dieser Verhandlungen durchgesickert war, daß der Straßburger Münsterpfarrer Michael Felix Korum für die Nachfolge Bischof Eberhards ausersehen sei, erschien in der „Allgemeinen Zeitung“, einem der führenden großen Blätter, am 3. August 1881 ein Artikel mit der Überschrift „In Canossa“. Er begann mit den Worten: „Die allgemeine Befürchtung, daß die preußische Regierung nach zehnjährigem Kulturkampf einen schwächlichen und schimpflichen Rückzug nehmen werde, beginnt sich zu verwirklichen; wir sind nicht auf dem Wege nach Canossa, sondern bereits tief drinnen im Vorhof dieser interessanten Burg, in welche das stolze Wort des Reichskanzlers die Nation niemals hinaufzuführen versprochen hatte.“

Was dieser Appell an das frühere Kanzlerwort bezwecken wollte, war klar. Der Bußgang, mit dem Heinrich IV. bei Papst Gregor VII. die Losprechung vom Bann erzwingen wollte, um die Krone zu retten, war für die liberale Geschichtsauffassung das Symbol für die entehrende Unterwerfung der weltlichen Macht unter die Kirche, der Sieg des kirchlichen Absolutismus über das Kaisertum. Nach dem Artikelschreiber war Bismarck im Begriff, diesen Schritt zu vollziehen, wenn er mit dem Straßburger Münsterpfarrer Felix Korum einen markanten Vertreter der anti-deutschen und jesuitischen Richtung als Bischof für Trier akzeptierte und damit der kirchlichen Richtung selbst zu Macht und Einfluß ver helfe, die er bisher bekämpft hatte. Kein Deutscher oder Preuße könne eine solche Lösung wünschen; denn sie gebe die Majestät des Reiches preis und enthalte implicite das Geständnis, daß die preußische Regierung seit Jahren einen völlig zwecklosen, unberechtigten und damit frivolen Kampf gegen seine katholischen Untertanen geführt habe.

Über Korum wurde gesagt: „Herr Dompfarrer Korum, ein würdiger Priester, aber in keiner Weise ein gerade bedeutender Mann, von den Jesuiten in Innsbruck gebildet und ihr treuester Anhänger im Elsaß, war der Auserkorene, welcher in den Augen der Kurie der rechte Mann war, um die Trierer Diözese zu leiten... Welche Stirn gehört dazu, einen den deutschen Anschauungen möglichst fremden, der deutschen Sprache kaum mächtigen Geistlichen (Herr Korum kann nicht grammatikalisch richtig schreiben) für einen solchen Posten in Vorschlag zu bringen! Nachdem der rheinische Klerus zehn Jahre lang die Hitze des Gefechts getragen und Rom seine hingebende Treue bewiesen hat, schlägt man ihm mit der Erklärung ins Gesicht, daß in seinen Reihen sich niemand findet, der für ein Kapitelsvikariat oder Bistum tauglich ist. Kein Wunder, daß man in Trier und in der ganzen Rheinprovinz sprachlos vor Erstaunen und Unwillen ist. Auch die streng kirchlichen Kreise werden diese Beleidigung nicht verwinden, und die Regierung wird sich neue Feinde gemacht haben.“

„Preußen — so heißt es ferner — führt einen erbitterten Kampf, weil es dem Klerus nationale Bildung oktroyieren will, die er angeblich nicht hat. Es schreibt in seinen Maigesetzen diesem Klerus Maturitäts-examen, akademisches Triennium, Kulturexamen vor; es verpönt die jesuitischen Lehranstalten und erklärt, Innsbruck dürfe von preußischen Theologen nicht besucht werden. Hier liegt des Kulturkampfes wahrer Kern, um dessentwillen man die Grundlagen des Staatswesens erschüttert hat. Und nun nimmt man zum Bistumsverweser von Trier gegen den Willen der Bevölkerung einen Mann, der keine der vom Gesetz geforderten Bedingungen erfüllt und dessen reichsfeindliche Gesinnungen im Elsaß kein Geheimnis sind.“

Der Zweck der Bismarck'schen Demarche wird darin gesehen, sich den elsässischen Klerus geneigt zu machen. Aber dieser Klerus stehe in allen Wahlen unentwegt zur puren Opposition gegen das Reich. Bei einer kürzlichen Anfrage, ob die Tagung der katholischen Vereine — der Vorläufer der Katholikentage — im nächsten Jahr in Straßburg stattfinden könne, habe sich das Straßburger Domkapitel in einer schriftlichen Erklärung an den Bischof mit den Worten *Nous ne voulons pas des Allemands* dagegen ausgesprochen, und ein Mann wie Korum, der diese Erklärung unterschrieben habe, solle nun Bistumsverweser oder Bischof einer preußischen Diözese werden!

Der Artikel war mit „v. S.“ gezeichnet. Er schlug in die sich anbahnende Friedensbereitschaft ein wie eine Bombe, durchlief fast die gesamte Presse und hielt, wie Kraus an einer Stelle schreibt, auf die zurückzukommen sein wird, geradezu die Welt in Atem. Da die Chiffre „v. S.“ als wirkliche Signatur angesehen wurde, setzte sofort das Rätselraten nach dem Verfasser ein. Man dachte an den Kirchenrechtler Johann Friedrich von Schulte in Bonn, der nach dem Vatikanischen Konzil zu einem der bedeutendsten Führer der Altkatholiken geworden war und von 1874 bis 1879 als nationalliberaler Abgeordneter dem Deutschen Reichstag angehört hatte. v. Schulte distanzierte sich in einer Presseerklärung⁷. Man riet auf Alfred Fürst von Salm-Reifferscheidt-Dyk, Mitglied des preußischen Herrenhauses; auch dieser gab ein Dementi in die Presse⁸. Man verfiel auf den Münchner Professor für Deutsches Recht, Geheimer Rat Hermann von Sicherer, oder Anton Fürst von Hohenzollern-Sigmaringen⁹, der als früherer preußischer Ministerpräsident der liberalen Ära sich als entschiedener Anhänger des Staates gegenüber den Forderungen der Kirche gezeigt hatte. Man vermutete hinter dem Artikel

⁶ Allgemeine Zeitung (Augsburg), Beilage Nr. 215 vom 3. 8. 1881, S. 3138.

⁷ Zuschrift an die Norddeutsche Allgemeine Zeitung, vgl. Berliner Tageblatt vom 6. 8. 1881 und Germania Nr. 182 vom 13. 8. 1881.

⁸ Germania Nr. 187 vom 19. 8. 1881.

⁹ Berliner Tageblatt Nr. 422 vom 9. 9. 1881.

Alexander von Sybel¹⁰, der bei der Organisation der deutschen Verwaltung im Elsaß mitgewirkt hatte, in die dortigen Verhältnisse also eingeweiht war und sich — hier taucht zum ersten Mal der Name Kraus auf — von dem Professor der Theologie Doktor F. X. Kraus in Freiburg dabei hatte helfen lassen¹¹. Jedenfalls verging kaum ein Tag, an dem sich die Presse nicht in der einen oder andern Weise mit dem aufsehenerregenden Canossa-Artikel befaßte.

Am schärfsten war die Reaktion des offiziösen „Reichsanzeigers“. Dieser schrieb am 5. August: „Kaum ist der Name eines Prälaten, an dessen eventuelle Berufung in ein hohes Kirchenamt sich neuerdings verstärkte Hoffnungen auf die Wiederherstellung friedlicher Beziehungen zwischen Staat und Kirche geknüpft haben, in die Öffentlichkeit gedrungen, so ist auch schon ein Teil der Presse geschäftig, durch tendenziös gefärbte und unwahre Nachrichten über die Persönlichkeit und die bisherige Haltung dieses Prälaten die Bemühungen zur Anbahnung des kirchlichen Friedens zu durchkreuzen. Ein solches, die Interessen des Staates wie der Kirche gleichmäßig gefährdendes Gebahren kann nicht scharf genug verurteilt werden¹².“

Die Diskussion erhielt neue Nahrung, als am 12. August 1881 in der „Allgemeinen Zeitung“ ein zweiter, weit ausführlicherer Canossa-Artikel folgte¹³. Gegen den Vorwurf, die Darstellung des ersten Artikels sei leidenschaftlich und unwahr, wird gesagt: „Leidenschaftlich gegen wen? Gegen Herrn Korum nicht. Wir haben nicht unterlassen, hervorzuheben, daß er ein würdiger Priester sei, und wir wiederholen, daß der designierte Bischof von Trier als Mensch und Priester, soviel uns bekannt ist, nur aller Achtung wert ist. Nicht um dessen Person handelt es sich, sondern um formale Defekte desselben, deren Nichtbeachtung für die königliche Regierung höchst präjudizierlich sein muß.“ Der elsässische Klerus, so heißt es weiter, sei ausschließlich vom Pariser Wind beherrscht. „Was Herrn Korum betrifft, so hat er nichts getan, was auf andere Gesinnungen schließen läßt als diejenige, welche wir in unserem vorigen Briefe charakterisiert haben.“ Gegen die reichstreue Stellungnahme des Straßburger Bischofs Andreas Räß im Reichstag habe das Straßburger Große Seminar eine Erklärung ergehen lassen, in der die Gültigkeit des Frankfurter Friedens und die Annexion von Elsaß-Lothringen prinzipiell negiert werde, und Korum sei damals Professor an diesem Seminar gewesen. „Wir treten vor unser deutsches Volk und fragen, ob Männer

¹⁰ Trierische Landeszeitung Nr. 215 vom 13. 8. 1881.

¹¹ Zuerst in der Deutschen Reichszeitung. Vgl. auch Frankfurter Volkszeitung Nr. 187 vom 19. 8. 1881, Kreuzzeitung vom 21. 8. 1881 u. a.

¹² Wieder abgedruckt in der Trierischen Landeszeitung Nr. 208 vom 6. 8. 1881.

¹³ Allgemeine Zeitung, Beilage Nr. 224 vom 12. 8. 1881, S. 3274 f.

Gerade vom Kernstück der Maigesetze, der nationalen und akademischen Vorbildung des Klerus, wolle die jesuitische Richtung, der Korum angehöre, nichts wissen. „Hat die Regierung einmal ihre Genehmigung dazu gegeben, daß ein Mann aus jener Schule die Mitra erhält, welchen Grund kann sie noch vorschützen, um jene wichtigsten Bestandteile der Maigesetzgebung aufrecht zu erhalten?“ Es zeige sich auch in diesem Fall, wie das ganze Unglück der preußischen Kirchenpolitik in der unseligen Verwechslung von Katholizismus und Ultramontanismus liege.

Der zweite Artikel schließt mit den Worten: „Wir nehmen zur Ehre unserer Regierung an, daß nach allem, was gesagt worden ist, nach dem Widerhall, den unsere Worte bei den Besten des Landes gefunden haben, sich kein preußischer Minister finden wird, der die beabsichtigte Er-nennung [Korums] der Majestät des Kaisers zu unterbreiten auf sich nähme.“

Die „Germania“, das führende Berliner Zentrumsorgan, kommentierte auch diesen zweiten Artikel ausführlich und meinte, ähnliche Ausdrücke, wie sie hier gebraucht worden seien, hätten Redakteure der „Germania“ und anderer katholischer Blätter ins Gefängnis gebracht. Sie nahm zu den einzelnen Punkten eingehend Stellung und faßte zusammen: „Es bleibt nur übrig, daß Herr Dr. Korum bei den Jesuiten in Innsbruck einen Teil seiner Studien absolviert hat, und das ist in unseren Augen wahrlich kein Mangel“¹⁴.

Die Verfasserschaft des Canossa-Artikels aber hatte nicht gelüftet werden können. Da brachte am 17. August das „Berliner Tageblatt“ eine Zuschrift mit der Überschrift: Wer ist „v. S.“¹⁵? In einer vorausgestellten Redaktionsbemerkung wird gesagt, die Zuschrift rühre von einem Manne her, der sich als vorzüglich informiert hinstelle und aus seinen speziell katholischen Verbindungen kein Hehl mache. Sie beginnt mit den lapidaren Worten: „Der Verfasser der bekannten Canossa-Artikel der ‚Augsburger Allgemeinen Zeitung‘ ist kein anderer als Prof. Dr. Kraus, Mitglied der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, der die ihm vor Korum von der Regierung angetragene Würde eines Bischofs von Trier ausschlug.“ Über Kraus wird u. a. gesagt: „Der Herr Verfasser bereitete sich nach Empfang der Priesterweihe längere Zeit auf deutschen Universitäten zur Übernahme einer Professur am Bischöflichen Seminar seiner Heimatstadt vor, wurde aber bei seinen Bemühungen um eine solche von der bischöflichen Behörde nicht berücksichtigt.

¹⁴ Germania Nr. 182 vom 13. 8. 1881.

¹⁵ Berliner Tageblatt Nr. 381 vom 17. 8. 1881.

Über die Gründe seiner Zurücksetzung ist noch nichts ans Tageslicht gekommen¹⁶."

Auch dieser — gleichfalls anonyme — Artikel durchlief fast die gesamte deutsche Presse. Offenbar sollte Kraus damit ein Gefallen erwiesen werden. Daß er aber von ihm selbst inspiriert war, ist nicht anzunehmen, da ihm ja keinesfalls damit gedient wurde, wenn er die Canossa-Artikel wirklich verfaßt hatte.

Aber gerade die Frage nach dem Autor der Canossa-Artikel kam nicht zur Ruhe. Die „Kölnische Volkszeitung“, von der die Notiz des „Berliner Tageblatts“ gleichfalls gebracht worden war, schloß ihren Artikel mit dem Appell an Kraus: „Nun ist es an Herrn Kraus, durch eine unzweideutige Erklärung eine Anklage zurückzuweisen, wie sie wohl kaum schwerer gegen einen katholischen Priester erhoben werden kann¹⁷.“

Die „Frankfurter Volkszeitung“ glossierte: „Herr Prof. Kraus liberalisiert wohl zuweilen, doch ist er ein viel zu nobler Charakter und fühlt als Priester sich seiner Kirche zu verpflichtet, als daß er versuchen sollte, so grobe Invektiven und Gewaltpläne gegen den Katholizismus loszulassen, wie dies in den Artikeln des Augsburger ‚Diplomaten‘-Blattes geschehen ist¹⁸.“

Nach der öffentlichen Aufforderung der „Kölnischen Volkszeitung“ konnte Kraus einer Stellungnahme zur Frage der Autorschaft der Canossa-Artikel nicht mehr ausweichen. Er wurde dazu auch von seinen Freunden gedrängt, zumal von seinem Jugendfreund Anton Stöck¹⁹, damals Rektor am Hospital in Trier, der vom Studium in Innsbruck her mit Korum befreundet war und unter der Pressekampagne gegen Kraus noch mehr litt als dieser selbst. Am 19. August 1881 schrieb Stöck an den Freund:

„In den Zeitungen wird jetzt wieder Dein Name vielfach genannt und Dir die Autorschaft der Canossa-Artikel der ‚Allgemeinen Zeitung‘ zugemutet oder, wie im ‚Berliner Tageblatt‘, geradezu zugeschrieben. Die erste Andeutung davon in der ‚Trierer Landeszeitung‘ hat mich mit höchster Entrüstung erfüllt, und ich habe sofort das Abonnement der Zeitung gekündigt und mit der Redaktion einen heftigen Federkrieg geführt. Nach allen Seiten hin stelle ich aufs entschiedenste in Abrede, daß Du die fraglichen Artikel geschrieben haben könntest, und setze

¹⁶ Die Gründe für diese Tatsache werden durch die Veröffentlichungen der Kraus'schen Tagebücher dargelegt werden.

¹⁷ Kölnische Volkszeitung Nr. 227 vom 18. 8. 1881.

¹⁸ Frankfurter Volkszeitung Nr. 187 vom 19. 8. 1881.

¹⁹ H. Schiel, Sebastian Anton Stöck (1840—1920). In: Paulinus - Trierer Bistumsblatt. Jg. 80, 1954, Nr. 47 vom 21. 11. — Vgl. H. Schiel, F. X. Kraus, sein Lebenswerk und sein Charakter im Spiegel der Briefe an Anton Stöck. In: Archiv f. mittelh. Kirchengesch. Jg. 3, 1951, S. 218—239.

meine ganze Person dafür ein. Unterdessen leide ich entsetzlich dadurch, wenn ich lese und höre, wie Derartiges Dir zugeschrieben wird. Seit drei Tagen komme ich fast aus der Aufregung nicht heraus und bin ganz krank davon.

Man erwartet allgemein von Dir ein entschiedenes Dementi, und ich möchte Dich mit aller Innigkeit darum bitten... Erkläre, oder laß durch mich in irgendeiner Form erklären, daß Du jenen Artikeln ferne stehest. Wenn dies nicht geschähe, wäre man... durch Dein Stillschweigen in jener Meinung bestärkt und hier in Trier um so mehr unzufrieden, weil über die Ernennung des neuen Bischofs allseitig die größte Freude herrscht und man dem Erwählten die größten Sympathien entgegenbringt.“ Stöck erinnert Kraus daran, daß Korum ihm vom Studium in Innsbruck her persönlich bekannt sei; er hege die festeste Hoffnung auf dessen sehr gesegnete bischöfliche Wirksamkeit, und seine Freude werde nur durch die gegen Kraus gerichteten Angriffe gestört und getrübt. Noch einmal drängt er den Freund: „Darum wiederhole ich meine dringende Bitte: Nimm den Druck, der auf mir lastet, hinweg durch ein sofortiges entschiedenes Dementi, und schreibe mir baldigst einige Zeilen darüber. Zu etwaiger Vermittlung stelle ich Dir meine Person ganz zur Verfügung. Wie glücklich werde ich sein, wenn ich, mit Deiner Erklärung in der Hand, denen, die Dich angreifen, entgegentreten und ihnen sagen kann: Seht, ich habe mich nicht getäuscht²⁰.“

Kraus antwortete mit einer Karte, die Stöck zwar persönlich beruhigte, ihm aber andern gegenüber nicht genügte. Am 26. August schreibt er noch eindringlicher: „Ich begreife nicht, wie Du mich in dieser Qual lassen kannst, die Du doch deutlich genug in meinem Brief erkennen konntest. Einige Zeilen von Deiner Hand, die ich andern gegenüber verwenden konnte, hätten mir Ruhe verschafft. So aber bin ich seit fast vierzehn Tagen in krankhafter Aufregung. Du kannst Dir nicht denken, was ich in solchen Fällen um Deinetwillen leide und ausstehe. So schreibe mir denn doch um Gottes Willen endlich; ein paar Minuten wirst Du doch übrig haben. Ich komme nicht zur Ruhe, bis ich Mitteilung von Dir habe. Darum — wenn möglich — telegraphiere mir einige Worte, von denen ich hier öffentlich Gebrauch machen kann.“

Am gleichen Tage noch traf die Erklärung ein, die Kraus vom 23. August 1881 in Schöneck in der Schweiz datiert hatte, wo er zur Kur weilte. Er bat Stöck, falls sie seinen Beifall finde, sie sofort an die „Kölnische Volkszeitung“ und eine der Trierer Zeitungen weiterzugeben, von wo aus sie dann gleichfalls den Weg fast durch die gesamte katholische Presse nahm. Gleichzeitig teilte er dem Freund vertraulich mit, daß er sich zu der Korum'schen Kandidatur gutachtlich habe äußern

²⁰ Die Briefe Anton Stöcks an Kraus befinden sich im Kraus-Nachlaß, die Briefe von Kraus an Stöck im Besitze des Verfassers.

müssen. Dies sei zwar nur wenigen bekannt, habe ihn aber offenbar in den Ruf gebracht, der Autor der Canossa-Artikel zu sein, womit er auch dem Freund gegenüber die Autorschaft nochmals in Abrede stellte.

Die „Trierische Landeszeitung“ druckte die Kraus'sche Erklärung bereits andern Tages, am 27. August, mit der Vorbemerkung ab: „Herr Professor Dr. Kraus war, wie gemeldet, in einer vom ‚Berliner Tageblatt‘ abgedruckten Korrespondenz als Verfasser der bekannten Canossa-Artikel der ‚Augsburger Allgemeinen Zeitung‘ bezeichnet worden. Wir hatten diese Behauptung sofort eine ‚unglaubliche‘ genannt. Unsere Ansicht wird bestätigt durch eine Erklärung, welche uns der genannte Professor zur Veröffentlichung übersendet²¹.“

Die Kraus'sche Erklärung beginnt mit den Worten: „Seit Anfang August von Hause abwesend, erfuhr ich kürzlich, daß deutsche Zeitungen sich in diesem Augenblick mit meiner Stellung zu der Angelegenheit des Hochwürdigsten Herrn Bischof Korum und dem Kulturkampf befassen. Es ist seit Jahren mein Grundsatz, die von Zeit zu Zeit mit meiner Person sich beschäftigenden journalistischen Ergüsse einfach zu ignorieren, und ich habe dies Prinzip, auch wo es zu meinem Schaden auszuschlagen schien, bisher konsequent befolgt. Wenn ich heute eine Ausnahme mache, so geschieht es nur auf die Bitte meiner Freunde und angesichts der Wichtigkeit der Sache. Der Annahme, daß ich der Einsender des bekannten Canossa-Artikels der A. A. Z. sei, ist bereits in meinem Auftrag an verschiedenen Orten entgegengetreten worden. Ich könnte mich auf dieses Dementi beschränken, halte es indessen für angemessen, eine weitere Erklärung abzugeben.“

Seitdem die Kandidatur des Herrn Dompfarrers Dr. Korum bekannt geworden, habe ich über dessen Person nur in vorteilhafter Weise mich geäußert. Nachdem Se. Heiligkeit Herrn Korum zum Bischof bestimmt, wäre es überflüssig und eine Ungerechtigkeit gegen den Heiligen Stuhl, auf die Frage der Zweckmäßigkeit dieser Wahl zurückzukommen. Bestätigt es sich, daß Herr Korum mit Zustimmung Sr. Majestät des Königs für den Trierer Stuhl ernannt worden ist, so halte ich es für meine und jedes aufrichtigen Katholiken Pflicht, dem neuen Bischof mit aller gebührenden Verehrung entgegenzukommen und ihn nach Kräften in seiner schwierigen Aufgabe zu unterstützen.“

Kraus verbreitet sich des ferneren über seine Stellung zum Kulturkampf und sagt: „Ich kann eine der katholischen Kirche würdige, ihren Rechten entsprechende Regelung ihres Verhältnisses zum Staat erst dann anerkennen, wenn die ihre freie, innere Lebensentfaltung hemmenden Gesetze aufgehoben und die unterdrückten Artikel der preußischen Ver-

²¹ Trierische Landeszeitung Nr. 228 vom 27. 8. 1881. Kölnische Volkszeitung Nr. 237 vom 28. 8. 1881 u. a.

fassung wieder hergestellt sind. Heißt das ‚nach Canossa gehen‘, so muß man meines Erachtens eben hingehen, und zwar lieber heute als morgen.“

Die Erklärung schließt: „Die Motive, welche eine gewisse Presse in diesem Augenblick veranlassen, mit bemerkenswerter Einhelligkeit das *calumniare audacter, semper aliquid haeret* in Bezug auf meine Person zu üben, sind für jedermann durchsichtig. Möglich, daß es ihr gelingt, mich vorübergehend hier und dort zu diskreditieren; was ihr niemals gelingen wird, ist: meine rückhaltlose Hingabe an die Sache der Kirche und meine unbedingte Ergebenheit gegen den Heiligen Stuhl zu erschüttern.

Es ist dies mein letztes Wort in dieser Sache. Sollte ich jemals wieder über diesen Gegenstand mich zu äußern veranlaßt sein, so wird es auch in Zukunft nur mit meiner Namensunterschrift geschehen.“

Anton Stöck war vollauf befriedigt. Er dankte Kraus tausendfach für die Erfüllung seines dringendsten Wunsches: „Deine Erklärung“, so antwortete er am 27. August 1881, „findet meinen vollsten Beifall, und hoffe ich, daß dieselbe allseitig, wo guter Wille ist, mit Freuden aufgenommen wird, und daß denen, die bösen Willens sind, doch für einige Zeit der Mund gestopft ist... Für Deine übrigen Mitteilungen bin ich Dir sehr dankbar. Ich erkenne daraus, daß Du Vertrauen zu mir trägst, das tut mir wohl. Mehr noch erfreut mich die selbstlose Gesinnung, die Du hegest, die nichts sucht und will als die Ehre Gottes und das Wohl der Kirche. Oh, der liebe Gott, der in Dein Herz schaut, wird diesen Verzicht Dir hoch anrechnen und sicher im andern Leben Dir überreichlichen Ersatz bieten für die Verkenntung Deiner Intentionen seitens der Menschen.“

Der Trierer Dompropst Karl Holzer²² freilich schrieb am Abend des 27. August, an dem die Erklärung in der „Trierischen Landeszeitung“ stand, an Kraus: „Ob Sie der ‚Germania‘ und deren Verbündeten mit Ihrem ‚nicht eingesendet‘ genügen werden, bezweifle ich. Zutreffender hätte ich erachtet, wenn statt Ihrer die Redaktion erklärt hätte, daß der betreffende Artikel ihr von Ihnen nicht zugegangen [— was beiläufig bemerkt auf das gleiche herausgekommen wäre —], schadet aber auch nicht, Farbe zu bekennen²³!“

Holzer hatte recht vermutet. Zwar nicht die „Germania“, aber die „Kölnische Volkszeitung“ gab sich mit der Kraus'schen Erklärung nicht zufrieden. Sie stellte fest, daß diese in fast allen katholischen Blättern abgedruckt worden sei und das Publikum sich daraufhin die Ansicht gebildet habe, mit dieser Erklärung sei die Frage nach dem Verfasser der

²² Karl Josef Holzer (1800—85), 1823 Priester, 1830 Pfarrer in Koblenz, 1843 zugleich Schulrat an der Regierung in Koblenz, 1848 Mitglied der Ersten Preußischen Kammer (Katholische Partei), 1849 Dompropst in Trier, von dem nachmaligen Kaiser Wilhelm I. in das Preußische Herrenhaus berufen.

²³ Kraus-Nachlaß an der Stadtbibliothek Trier.

Canossa-Artikel in bezug auf Kraus ebenso definitiv erledigt wie durch die Erklärungen der übrigen Herren, die als Verfasser genannt worden seien. Indessen sei dieses Urteil verfrüht. Kraus erkläre ja mit keiner Silbe ausdrücklich, daß er der Verfasser der Artikel nicht sei. Er müsse also noch kategorisch erklären, daß er weder Verfasser, noch Einsender, noch sonst irgendwie an den Artikeln beteiligt sei. Innere Anzeichen der Canossa-Artikel, z. B. die teils wirkliche, teils angebliche intime und allseitige Kenntnis kirchlicher und kirchenpolitischer Vorgänge im Elsaß wie am Rhein, der Eifer gegen jesuitische Erziehung, die eigentümliche Eleganz des Stiles und die Einflechtung pikanter diplomatischer Anekdoten und andere Details ließen es sehr bedauern, wenn Kraus keine klareren und bestimmteren Erklärungen über sein Verhältnis zu den Canossa-Artikeln geben wolle. Könnte er eine eindeutige Erklärung geben, so sei er dies sich selbst und dem Publikum schuldig. Wenn er sie nicht gebe, dürfe er es niemandem verübeln, zu denken, er könne sie nicht geben²⁴.

Kraus war über diese Auslassungen erbost, und nicht minder war es sein Freund Anton Stöck. Der letztere schrieb am 10. September an ihn: „Ich bin empört und möchte dem Menschen gar zu gerne aufs Maul schlagen. Ich bitte deshalb dringend, schreibe entweder selbst ein paar Worte an die Redaktion, daß Einsender gleichbedeutend mit Verfasser sei, oder erlaube mir, daß ich auf Grund Deiner an mich gerichteten brieflichen Mitteilungen erkläre, daß Du weder Einsender noch Verfasser seiest. Ich bitte Dich dringend darum, um meiner Liebe zu Dir willen, und zwar umgehend, am besten telegraphisch mit einigen Worten, etwa ‚Ja, erkläre‘. Ich werde wieder krank und traurig, wenn die Zeitungshetze gegen Dich wieder losgehen sollte.“

Eine weitere Erklärung von Kraus erfolgte nicht. Am 28. September antwortete er an Stöck: „Es ist mir absolut unmöglich, auf die Angelegenheit zurückzukommen.“ Jakob Treitz, der frühere Pfarrer an Trier-Liebfrauen, schreibt in seiner Korum-Biographie: „Wer sich unter diesen

²⁴ Kölnische Volkszeitung Nr. 249 vom 9. 9. 1881.

²⁵ J. Treitz, M. F. Korum. München 1925. S. 69. — „v. S.“ ist in „von Sarburg“ aufzulösen. Unter dem Pseudonym Franz von Sarburg hatte Kraus schon vorher einige größere Aufsätze in der „Deutschen Rundschau“ veröffentlicht. Der mit Kraus befreundete badische Jurist und Politiker Reinhold Baumstark hatte sehr rasch diese Verbindung hergestellt und schrieb schon am 13. 8. 1881 an Kraus: „Als ich meine letzten kurzen Zeilen... an Sie richtete, wußte ich noch nicht bestimmt, ob v. Sarburg den Canossa-Artikel I geschrieben hat. Die gestern eingetroffene II läßt keinen Zweifel übrig, daß letzteres der Fall ist. Ich darf gestehen, daß ich über beide hochrichtigen Taten erstaunt und teilweise erschrocken bin. Denn ich zweifle kaum, daß die Regierung den Autor ermitteln wird, und ich fürchte, derselbe könnte sich geschadet haben. Möge ich mich täuschen: ich sehe mit einigem Bangen den Antworten auf II entgegen.“ (Kraus-Nachlaß.)

Buchstaben [v. S.] verbarg, ist heute noch nicht zweifelsfrei festgestellt²⁵.“ Diese Frage erfährt nun, nach über 70 Jahren, ihre Beantwortung.

*

Es war zu erwarten, daß die Öffnung des versiegelten Kraus'schen Nachlasses, die vor drei Jahren erfolgen konnte, auf manche Vorgänge aus der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, insbesondere des Kulturkampfes, neues Licht werfen würde. In seinen Tagebüchern schreibt Kraus am 18. August 1881: „Ende Juli überraschte man die Welt mit der Nachricht, der Dompfarrer Korum in Straßburg sei von der Kurie für Trier vorgeschlagen und von Berlin angenommen. Der Regierungsrat Berlage²⁶ aus Straßburg kam eigens zu mir herübergefahren, um mit mir darüber zu sprechen und mich zu Schritten dagegen aufzufordern. Das war mir freilich zuviel. Ich sah sofort, daß dies ein Stück Manteuffelsche Politik²⁷ sei... Und in der Erbitterung, meine so heißgeliebte Trierische Kirche in die Hände eines Jesuitenzöglings fallen zu sehen, schrieb ich jenen ‚Canossa-Artikel‘ nieder, der nun seit Wochen die Welt in Atem hält. Herr Dr. Rudolf Schleiden²⁸, früher Ministerresident der Hansestädte in Washington, mit dem ich in Freiburg freundschaftlich verkehre, hatte die Güte, die Einsendung an die ‚Allgemeine Augsburger Zeitung‘ zu vermitteln, welche indes den Urheber an der Schrift erkannte. Lange Zeit hindurch dürfte kein publizistisches Elaborat solches Aufsehen in Deutschland, ja in Europa gemacht haben. In Straßburg herrschte allgemeine Bestürzung. Die gouvernementalen Blätter, der ‚Reichsanzeiger‘ und die ‚Norddeutsche Allgemeine Zeitung‘, lieferten wütende und gemeine Ausfälle. Sie veranlaßten den hier in Schöneck geschriebenen zweiten Canossa-Artikel, welcher, ruhiger geschrieben, nach dem Zeugnis der Blätter tief erschütternd gewirkt hat. Bismarck und Manteuffel samt Herrn von Goßler sind vermutlich außer sich. Mir ist sehr ernst zu Mute; denn ich

²⁶ Franz Karl Berlage (1835—1917), 1859 Priester, Konviktspräses in Meppen, 1870 Domvikar in Osnabrück, 1880 Regierungs- und Schulrat in Straßburg, 1886 Dompropst in Köln, apostol. Protonotar und infulierter Prälat. Über ihn s. Mitteilungen des Vereins f. d. Geschichte von Osnabrück, Bd. 40, 1917.

²⁷ Edwin Erich Frhr. von Manteuffel (1809—85), preußischer Generalfeldmarschall, 1879—85 Statthalter von Elsaß-Lothringen. — Manteuffel versuchte während seiner Amtszeit, auf die Wünsche des Klerus und der Bevölkerung im Elsaß einzugehen und damit die deutsche Herrschaft populär zu machen, ohne seinen Zweck zu erreichen. Die Anregung der Erhebung Korum's auf einen Bischofsstuhl soll seine Tochter gegeben haben, die Korum sehr schätzte und häufig seinen Predigten in Straßburg anwohnte. Vgl. Treitz a. a. O. S. 28 u. 29.

²⁸ Rudolf Schleiden (1815—95), 1853 Vorgänger Heinrich Geffckens als Ministerresident Bremens (seit 1863 der Hansestädte) in Washington, 1865—66 hanseatischer Bevollmächtigter in London, 1867—73 Mitglied des Reichstags, nach Ablauf des Mandats als Privatmann in Freiburg i. Br., Mitarbeiter der Augsburger Allgemeinen Zeitung. Über ihn s. Allg. Dt. Biogr. Bd. 54, S. 33 ff.

weiß, wie sehr ich mir wahrscheinlich materiell geschadet habe. Aber was hilft's, wo das Gewissen zwingt, dazwischenzutreten.“

Ein versiegelter Umschlag mit der Beschriftung „Canossa-Artikel“ brachte noch weitere Aufschlüsse. An sich war Kraus durch seine Straßburger Lehrtätigkeit von 1872—1878 mit den dortigen Verhältnissen aufs beste vertraut. Sein Gewährsmann in den Details der Canossa-Artikel aber war der oben genannte Franz Karl Berlage, von dem er am 28. Juli 1881 die telegraphische Nachricht erhielt: „Korum Verweser Trier werden, Tarnassi daher hier, so Gerücht. Berlage²⁹.“ Am 26. Juli hatte der Uditore der Münchener Nuntiatur, Tarnassi, das Trierer Domkapitel bei einem plötzlichen Besuch in Trier ersucht, auf sein Wahlrecht zu verzichten, da der Papst im Einvernehmen mit der preußischen Regierung selbst einen Bischof ernennen wolle³⁰. Von Trier aus begab sich Tarnassi nach Straßburg, um den widerstrebenden Münsterpfarrer Korum zur Annahme des Trierer Bischofsstuhles zu bewegen. Leo XIII. hatte ihn in Vorschlag gebracht, als der deutsche Gesandte in Washington, Kurt von Schlözer³¹, im Auftrag Bismarcks in geheimer Mission über die Beilegung des Kulturkampfes verhandelte. Im März 1882 freilich äußerte er sich in einem Gespräch mit Kraus in Rom, Bismarck habe betreffs Korum einen dummen Streich gemacht³².

Daß der Unterstaatssekretär Lucanus schon am 19. Juli im Auftrag des preußischen Kultusministers von Goßler in Straßburg mit Korum konferiert hatte, war Berlage offenbar entgangen. Nach dem Besuch Tarnassis in Straßburg fuhr er eigens zu Kraus nach Freiburg, um diesen zu Schritten gegen Korums Trierer Bischofskandidatur zu veranlassen. Die Frucht seiner Bemühungen war der erste Canossa-Artikel, der allerdings hernach Berlage keinen geringen Schrecken in die Glieder jagte. Er teilte am 6. August Kraus seine Bestürzung mit und gab der Befürchtung Ausdruck, Kraus habe sich damit straffällig gemacht. Einzelheiten, wie er sie Kraus mitgeteilt habe, ließen sich wohl in *camera caritatis* erzählen, aber niemals beweisen. Komme man überdies auf die Erzählungsquelle, was werde die Folge sein? (Siehe Anlage 1.) Und nochmals schrieb er eindringlich, die Einzelheiten — die zum Teil auch irrig waren — ließen sich nie öffentlich beweisen. Mit offenem Visier aufzutreten halte er für verderblich (siehe Anlage 2). In einem dritten Brief fürchtete er geradezu für seine Existenz (siehe Anlage 3).

²⁹ Kraus-Nachlaß.

³⁰ Treitz a. a. O. S. 38.

³¹ Kurd v. Schlözer (1822—94), preußischer Diplomat, 1869 Ministerresident in Mexiko, 1871 preußischer Gesandter in Washington, 1882—92 Gesandter beim Vatikan.

³² Tagebucheintrag von Kraus in Rom am 27. 3. 1882.

Otto Braun³³, der Chefredakteur der „Allgemeinen Zeitung“, hatte in einem Brief an Rudolf Schleiden, den Übersender des ersten Canossa-Artikels, zunächst ebenfalls auf Schulte in Bonn geraten, dann aber auf dem Umschlag [!] seines Briefes die Nachschrift angebracht: „Antwort unnötig, des Verfassers Name F. X. K. hinlänglich aus dem Manuskript erkannt.“ (Siehe Anlage 4.) An Kraus schrieb er: „Daß es für einen nun volle 21 Jahre am Redaktionspulte der ‚Allgemeinen Zeitung‘ tätigen Publizisten kein Kunststück war, aus der Klaue den Löwen zu erkennen, werden Sie mir zugeben.“ (Siehe Anlage 5.) Am 7. August unterrichtete er Kraus von dem geradezu kolossalen Aufsehen des Canossa-Artikels (siehe Anlage 6). Als Kraus freilich, nachdem ihm die Hölle heiß geworden war, Braun ein Dementi seiner Verfasserschaft, vielleicht auch nur die Veröffentlichung seiner wenige Tage später abgefaßten „Erklärung“ in der „Allgemeinen Zeitung“ zumutete, antwortete Braun, er könne nur bedauern, diesem Ersuchen nicht entsprechen zu können, „ganz abgesehen davon, daß das mir von Ihnen angesonnene Dementi die Grenzen meiner persönlichen und redaktionellen Verantwortlichkeit überschreiten würde.“ (Siehe Anlage 7.)

Die Erklärung von Kraus war zweifellos eine Irreführung der Öffentlichkeit. Der Historiker ist kein Gewissensrichter. Es braucht daher auf die moralische Seite der Angelegenheit nicht näher eingegangen zu werden. Kraus selbst wird sich mit der Lehre vom geheimen Gewissensvorbehalt beruhigt haben. Die katholische Moral läßt die Mentalrestriktion zu, wenn der wahre Sinn bei genauer Prüfung der Umstände vermutet werden kann, erlaubt sie aber nicht in den Fällen, wo der Zuhörer oder Leser ein Recht auf die volle Wahrheit hat. In einem gegen ihn selbst gerichteten Fall würde Kraus die gleiche Verschleierungsmethode einem Gegner schwerlich zugebilligt haben. Seine Versicherung, daß er sich aus Liebe zu seiner Heimatdiözese vor dem Gewissen zu seinem Schritt gezwungen fühlte, verdient Glauben. Auf jeden Fall wird man ihm zugute halten müssen, daß er durch die Aufbewahrung seiner Tagebücher und der weiteren diesbezüglichen Dokumente selbst die Unterlagen bereitstellte, um eine spätere Aufklärung der Vorgänge zu ermöglichen, die sonst nie hätte erfolgen können.

Anlage 1

Karl Berlage an F. X. Kraus

Straßburg, 6. August 1881

Verehrtester Herr Professor!

Der Artikel der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“, den ich gestern nach meiner Rückkehr las, hat nicht nur eine große Bestürzung erregt,

³³ Otto Braun (1824—1900), 1860—91 Redakteur der Augsburger (später Münchner) „Allgemeinen Zeitung“.

sondern ist meines Erachtens ganz vollständig verfehlt und vielleicht straffällig. Er ist ein Unglück! Einzelheiten lassen sich wohl in camera caritatis erzählen, aber niemals beweisen. Kommt man dazu — quod Deus bene vertat — auf die Erzählungsquelle, was wird die Folge sein? Es wäre meines Erachtens sehr erwünscht, wenn der Schreiber, wer es immer sein mag, niemals auf die Sachen zurückkäme.

Mir geht es nicht besonders, die Hitze greift mich an. Wie befinden Sie sich in der Sommerfrische? Mit ergebenstem Gruß

C. B.

Hs: Nachlaß Kraus

Anlage 2

Karl Berlage an F. X. Kraus

Straßburg, 12. August 1881

Verehrtester Herr Professor!

Wenn Sie wissen, wer die Artikel der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ schreibt und Einfluß auf denselben haben, dann bitte ich Sie recht sehr, die Sache zu beschwichtigen. Weiter darf die Angelegenheit nicht gehen, es kann nichts Gutes dabei herauskommen. Wie ich schon früher bemerkte, die Einzelheiten lassen sich nie öffentlich beweisen. Mit bestem Gruß ergebenst

C. B.

Mit offenem Visier auftreten, halte ich geradezu für verderblich für viele.

Hs: Nachlaß Kraus

Anlage 3

Karl Berlage an F. X. Kraus

Straßburg, 15. August 1881

Verehrtester Herr Professor!

Wie ich Ihnen schon zu schreiben mir erlaubte, weiß ich nicht, von wem die Aufsätze der „Augsburger Allgemeinen“ ausgehen, ich bedaure aber die Form und die Einzelheiten, wie ich offen gestehe. Sie werden diese meine Offenheit auch anerkennen und begreifen. Jetzt ist nun die Lage eine andere, Korum ist Bischof. Der Verfasser hat jetzt eine andere heilige Pflicht, sich selbst zu erhalten für die Kirche, der er viele Dienste leisten kann und wird. Kennen Sie denselben, so bemerken Sie es ihm. Hinzufügen will ich auch, daß große Gefahr vorhanden sein könnte, Existenzen aufs Spiel zu setzen; dieses zu vermeiden, ist er sich und anderen schuldig. Oder glauben Sie, daß ein ferneres Wirken für die Kirche noch möglich war für ihn, wenn sein Standpunkt öffentlich würde? Ich glaube es nicht.

Ich bitte also dringend „Ruhe“ und auch um einige Zeilen. Schließlich bemerke ich, daß die „Union“ geradezu leugnet, daß „vom Großen Seminar“ damals der Protest ausgegangen sei; er sei vom Kleinen Seminar ausgegangen, wird anderswo erzählt, jedoch auch nicht verbürgt. In bezug auf Melchers³⁴

³⁴ Paulus Melchers (1813—95), 1866 Erzbischof von Köln, 1876 von der preußischen Regierung für abgesetzt erklärt, resignierte 1885 auf Wunsch Leos XIII., der ihn zum Kardinal mit Sitz in Rom ernannte. — In dem zweiten Canossa-Artikel hatte Kraus geschrieben: „Als die preußischen Bischöfe beim Ausbruch

stimme ich nicht mit dem Verfasser überein. Ich habe Melchers sehr hoch achten lernen. Ebenfalls manches andere kann ich nicht billigen. Im übrigen beste Grüße
C. B.

Hs: Nachlaß Kraus

Anlage 4

Otto Braun an Rudolf Schleiden

Redaktion der Allgemeinen Zeitung

Augsburg, den 2. August 1881

Hochverehrter Herr Doktor!

Ihrem Wunsche gemäß habe ich den mir durch Ihre gütige Vermittlung zugegangenen Artikel „In Canossa“ (von Prof. v. Schulte in Bonn ?) sofort in Satz gegeben, um noch in unserem morgigen Hauptblatt veröffentlicht werden zu können. Da wir von hier aus prinzipiell keine Zeitungsnummern an Ministerien, Behörden etc. versenden, so werde ich den von Ihnen verlangten vier Exemplaren noch zwei weitere beilegen lassen, indem ich es Ihnen oder dem Hrn. Verfasser anheimstelle, dem Reichskanzler (der sich übrigens dergleichen Zusendungen während seines Kurgebrauchs verboten hat) und dem Kultusminister v. Goßler die betreffende Nummer unseres Blattes zur Kenntnisnahme vorzulegen.

Um auch einen rein geschäftlichen Punkt nicht unberührt zu lassen, so würden Sie mich sehr zu Danke verpflichten, wenn Sie mich davon benachrichtigen wollten, wem die Verlagshandlung in Stuttgart das Honorar für den uns durch Ihre gütige Vermittlung eingesandten Artikel gutzuschreiben hat.

Mit verehrungsvollem Grusse verbleibe ich Ihr dankbar ergebener

Otto Braun

[Auf dem Umschlag:] Antwort unnötig, des Verfassers Name F. X. K. hinlänglich aus dem Manuskript erkannt.

Hs: Nachlaß Kraus

Anlage 5

Otto Braun an F. X. Kraus

Redaktion der Allgemeinen Zeitung

Augsburg, 5. August 1881

Hochverehrter Herr Professor!

Daß es für einen nun volle 21 Jahre am Redaktionspulte der „Allgemeinen Zeitung“ tätigen Publizisten kein Kunststück war, aus der Klaue den Löwen zu erkennen, werden Sie mir zugeben. Ich war nur im ersten Augenblick durch die anscheinend absichtlich gewählte Chiffre v. S., die mich auf Hrn. Prof. v. Schulte mutmaßen ließ, irregeleitet. In München scheint man auf Hrn. Prof.

der Verwicklungen zum erstenmal in Fulda zusammenkamen, war eine Anzahl derselben bereit, sich um des Friedens und der Erhaltung der Seelsorge willen denjenigen Gesetzen zu fügen, welche mit dem katholischen Prinzip nicht im Widerspruch standen. Damals war es Hr. v. Ketteler, welcher sich dazwischen warf und Melchers als Vorsitzenden der Versammlung bewog, diese Unterscheidung, welche dem ganzen Kulturkampf die Spitze abgebrochen und uns unsägliches Elend erspart hätte, als unzulässig zu bezeichnen; so wurden die Bischöfe mit Gewalt in den Konflikt hineingepeitscht. a. a. O. S. 3274.

v. Sicherer als den wahrscheinlichen Verfasser des Canossa-Artikels zu konjekturieren. Jedenfalls hat derselbe in allen dortigen politischen Kreisen und, wie ich aus den heute eintreffenden Blättern ersehe, auch in Berlin und am Rhein großes Aufsehen erregt. Auch wird es Sie interessieren, zu erfahren, daß bereits S. Majestät, der König von Bayern³⁵, eine diskrete, selbstverständlich aber ausweichend beantwortete Anfrage bezüglich der Autorschaft des Artikels an mich hat richten lassen. Daß Sie bei mir und unserem Büro überhaupt der absolutesten Verschwiegenheit sicher sein dürfen, brauche ich Ihnen wohl nicht ausdrücklich zu versichern. Wohl in keiner Redaktion wäre das bis auf den heutigen Tag noch nicht vollständig gelüftete Geheimnis bezüglich der Autorschaft der Konzils-Artikel³⁶ so sorgfältig bewahrt geblieben als bei uns. Ich führe diese Tatsache nur an, um Ihnen einen Maßstab an die Hand zu geben, wie weit Sie sich auf unsere Diskretion verlassen dürfen. Ihren weiteren uns in Aussicht gestellten Mitteilungen voll Spannung entgegensehend, verbleibe ich mit dem erneuten Ausdruck hochachtungsvoller Gesinnungen Ihr ganz ergebener
Otto Braun

Hs: Nachlaß Kraus

Anlage 6

Otto Braun an F. X. Kraus

Redaktion der Allgemeinen Zeitung

Augsburg, den 7. August 1881

Hochverehrter Herr!

Von dem, übrigens vorauszusehenden, geradezu kolossalen Aufsehen, das Ihre Canossa-Bombe in allen politischen Kreisen hervorgerufen, von der geharnischten Erklärung des „Reichsanzeigers“, von unserer derselben beigefügten und in unserer heutigen Beilage ergänzten Verwahrung werden Sie aus den in dem Lesekabinett der Schönecker Kuranstalt, wie ich mich erinnere, zahlreich vertretenen deutschen Blättern wohl genügend in Kenntnis gesetzt worden sein. Alle Welt ist nun, wie Sie aus dem hier beiliegenden Ausschnitt aus dem „Berliner Tageblatt“, dem ich unzählige andere ähnlich lautende Äußerungen hinzufügen könnte, ersehen werden, außerordentlich gespannt auf die Antwort, welche der Verfasser des Canossa-Artikels (der abwechselnd den H. H. v. Schulte, v. Sybel, v. Sicherer, ja von einem Wiener Blatt sogar dem alten Hrn. Prof. Sepp³⁷ in die Schuhe geschoben wird) der ebenso nichtsagenden, als in gewohnter Weise verdächtigenden Auslassung des „Reichsanzeigers“ entgegensetzen hat. Ich möchte Sie deshalb ersuchen, mit den mir in Aussicht gestellten „Enthüllungen“ nun nicht länger zu säumen, da mir der gegenwärtige Augenblick, noch vor den Wahlen, dazu in hohem Grade geeignet scheint.

Mit vorzüglicher Hochachtung zeichnet Ihr ganz ergebener

Otto Braun

Hs: Nachlaß Kraus

³⁵ Ludwig II. (1845–86), 1864–86 König von Bayern.

³⁶ Eine Artikelfolge in bezug auf das Vatikanische Konzil.

³⁷ Johann Nepomuk Sepp (1816–1909), bayerischer Politiker, 1844–67 Professor der Geschichte in München, 1848 Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung.

Otto Braun an F. X. Kraus

Redaktion der Allgemeinen Zeitung

Augsburg, den 22. August 1881

Sehr geehrter Herr Professor!

Da es nach der seitens der Redaktion der „Allgemeinen Zeitung“ in der Beilage zu Nr. 227 abgegebenen bindenden Erklärung für uns absolut untunlich erscheint, noch einmal auf die vermeintliche Urheberchaft der Canossa-Artikel zurückzukommen, so kann ich, gegenüber der Dringlichkeit Ihres unter dem 20. dieses an mich gerichteten Ersuchens nur mein Bedauern darüber aussprechen, demselben nicht entsprechen zu können, ganz abgesehen davon, daß das mir von Ihnen angesonnene Dementi die Grenzen meiner persönlichen und redaktionellen Verantwortlichkeit überschreiten würde. Im übrigen bin ich der Ansicht, daß wir dem gegen Sie und uns gerichteten Gewissenszwang der offiziellen Blätter am besten mit unverbrüchlichem Schweigen begegnen.

Mit hochachtungsvollen Gesinnungen zeichnet Ihr ganz ergebener

Otto Braun

Hs: Nachlaß Kraus

Schluß folgt

Die Rubriken-Reform vom 23. März 1955

Nachdem die Presse in unglücklich-sensationeller und unsachlich-simplifizierender Weise die Kunde von dem am 22. April d. J. in den *Acta Apostolicae Sedis*¹ veröffentlichten Dekret der Ritenkongregation mit dem Titel: *De rubricis ad simpliciore formam redigendis* in die breiteste Öffentlichkeit getragen hat², tut es doppelt not, daß die theologischen Fachzeitschriften ihre Leser möglichst rasch und möglichst sachlich über den wirklichen Inhalt dieses Dokumentes unterrichten. Dabei wird sich bald zeigen, daß es zwar den Leichtgläubigen, der die großspurigen Presseankündigungen für bare Münze genommen hatte, enttäuschen muß, in Wirklichkeit aber einen bedeutsamen und erfreulichen ersten Schritt auf dem Wege einer großangelegten Liturgiereform darstellt.

Es kann sich in unserem Zusammenhang noch nicht um eine ausführliche Kommentierung³ der in fünf *Tituli* zusammengefaßten 54 Einzelbestimmungen des genannten Dekretes handeln; statt dessen sollen hier lediglich in einem ersten skizzenhaften Umriß die Grundtendenzen gekennzeichnet werden, von denen es getragen ist.

Dabei muß zunächst betont werden, daß das Dekret, wie sein Titel sagt, bewußt auf der Ebene der Rubrikenreform verbleibt. In einem ersten Schritt⁴ sollten zunächst die Punkte der geplanten Liturgiereform durchgeführt werden, die sich auf rubrizistischem Wege ohne Antasten des in den liturgischen Büchern vorliegenden Textgutes durchführen ließen: sicher eine weise Beschränkung, wenn man bedenkt, welche psychologischen und technischen Schwierigkeiten sich bei einem plötzlichen Übergang zu einem auch textlich ähnlich gründlich und kühn reformierten Brevier und Missale ergeben würden. Selbst die nun vorgelegte Rubrikenreform hat man in kluger Voraussicht der sich ergebenden „Anlauf-Schwierigkeiten“ nicht sofort in Kraft treten lassen, sondern erst zu dem Zeitpunkt, von dem ab ein neues Direktorium den Zelebranten und Brevierbetern entsprechende Einzelanweisungen geben kann, zum 1. Januar 1956.

Wenn wir nach den Grundtendenzen fragen, von denen dieser „erste Schritt“

¹ AAS XXXXVII (1955) 218—224.

² Vgl. die scharfe Zurückweisung, die die betr. Pressenachrichten in einer offiziellen Verlautbarung des *Osservatore Romano* vom 25./26. 4. gefunden haben.

³ Sie soll im ersten Halbband des Jahrg. 5 (1955) des Liturgischen Jahrbuches erfolgen.

⁴ In der Präambel heißt es ausdrücklich: *servatis interim libris liturgicis prouti exstant, donec aliter provisum fuerit*. Inzwischen hat die Ritenkongregation sich sogar offiziell (im *Oss. Rom.* vom 4. 5.) zu der Frage geäußert, bis zu welchem Zeitpunkt eine textliche Reform der liturgischen Bücher zu erwarten ist; man werde mit einer Wartezeit von „mehreren Jahren“ rechnen müssen.

bestimmt ist, so muß zunächst dankbar anerkannt werden, in wie hohem Maße man den in den letzten Jahren — besonders zum Thema "Brevierreform" — aus aller Welt in Rom zusammengefloßenen Reformwünschen Rechnung getragen hat⁵. Es ist sicher ein gutes Zeichen für die Gesundheit eines hierarchisch verfaßten Organismus, wenn er Anregungen von „unten“ her in solchem Ausmaße Raum gibt.

Im einzelnen ist dann festzustellen, daß die Rubrikenreform des Jahres 1955 erwartungsgemäß fortsetzt, was vor einem knappen halben Jahrhundert die Bulle *Divino afflatu* des heiligen Pius X. so hoffnungsvoll begonnen hatte: die Freilegung des (weithin vom Heiligenjahr überwucherten) Herrenjahres. Der tröstliche Fortschritt ist hier die Erlaubnis, nach der man durch die ganze Quadragesima hindurch statt des Heiligenoffiziums (wenn es nicht im Range eines Duplex I. oder II. Klasse steht) das Ferialoffizium wählen kann (II, 22). Seit der heilige Pius X. für die Fastenzeit gestattet hatte, daß man im allgemeinen statt der Heiligenmesse die Ferialmesse wählen darf und seit der Klerus von dieser sympathischen Erlaubnis immer reichlicheren Gebrauch gemacht hat, war die Spannung zwischen der quadragesimalen Meßfeier und der gänzlich von ihr abstrahierenden, ja im Grunde österlichen Heiligenliturgie des Tagesoffiziums als immer unerträglicher empfunden worden. Endlich werden wir Priester nun also — mit der Ausnahme ganz weniger Tage — auch und gerade in unserem Stundengebet durch die ganzen „heiligen vierzig Tage“ hindurch vom Aschermittwoch bis an die Schwelle der Osternacht ununterbrochen in der „Luft“ der Quadragesima leben und atmen dürfen.

Einen ebenso wichtigen Fortschritt in der gleichen Richtung stellt die Schaffung der reinen Heiligen- *Commemoratio* dar, die der im Benediktinerbrevier seit 1918 bestehenden *Memoria* entspricht⁶ und die es ermöglicht, ein Heiligengedächtnis zu begehen, das sich (sogar unter Verzicht auf eine *tertia lectio*) auf eine Kommemoration in den Laudes beschränkt, also den vom Herrenjahr bestimmten *De ea*-Charakter des betr. Tagesoffiziums unangetastet läßt (II, 21). Es verrät gesunden Sinn für die seelsorgliche Bedeutung der Heiligenverehrung, wenn an solchen *De ea*-Tagen mit Heiligen-Kommemoration die Möglichkeit bleibt, von dem betr. Heiligen die Messe zu feiern⁷ (V, 5). Vorerst sind alle Heiligenfeste, die bisher im Range eines Simplex standen, auf diese Form der *Commemoratio* reduziert worden (II, 21).

In die gleiche Richtung der Freilegung des Herrenjahres geht die Abschaffung sämtlicher Heiligenoktaven des allgemeinen und des partikulären Kalenders unter Einschluß der Marienoktaven (II, 11) und die weitere Stärkung der Sonntage, besonders der Advents- und Fastensonntage, gegen die Verdrängung durch einfallende Heiligenfeste (II, 3).

Noch stärker als seit Pius X. wird also das Grundgerüst *Domnica feriae* das Bild des heiligen Jahres bestimmen, und das allein ist sicher ein Geschenk,

⁵ Vgl. u. a. auch den Brevierreform-Entwurf, den der Verf. auf Anregung und im Einverständnis mit der Liturgischen Kommission des Liturgischen Referates der Fuldaer Bischofskonferenz in dieser Zeitschrift veröffentlicht hat: 59 (1950) 14—26 (auch als Sonderdruck erschienen).

⁶ Vgl. ebda. S. 17, unter d).

⁷ Vgl. ebda. Vorschlag I 1 d.

für das man nur von Herzen danken kann. Für die Akzentuierung der *feria* ist eine zwar kleine, aber sympathische Neuerung bezeichnend. Die den Ferialcharakter verdeckende Rezitation des Ps 118 in den kleinen Horen der höheren Feste und Oktaven ist weiter eingeschränkt worden: bis in die drei verbleibenden großen Herrenoktaven hinein⁸ und bis hinauf zu den *Duplicia* II. Klasse werden wir in den kleinen Horen statt des ermüdend eintönigen Ps 118 Ferialpsalmen beten dürfen (IV, 12).

Fast bedeutsamer als diese erste Tendenz der Fortführung des Werkes Pius' X. sind gewisse neue Tendenzen, die sich im Reformdekret von 1955 erstmals zu Wort melden. Sie liegen sämtlich in der Richtung einer von modernem Stilempfinden diktierten straffenden Vereinfachung des Kalendariums und des Rubriken-Apparates.

So hat man — um mit der einschneidendsten Maßnahme zu beginnen — in richtigem Gefühl für die Architektur des Kirchenjahres nicht nur alle Heiligenoktaven, sondern bis auf die Oktaven von Weihnachten, Ostern und Pfingsten auch alle Herrenoktaven beseitigt (II, 11); aus jedem Herren-Gedenktag gleich eine eigene Festzone machen, heißt das Gleichgewicht innerhalb des Herrenjahres gefährden und statt des ursprünglich mit der Oktav gemeinten Ausschwingens der Festfreude auf die Dauer Festüberdruß erzeugen.

Mit ähnlicher Kühnheit hat man eine ganze Reihe monastischer und mittelalterlicher Zusatz-Elemente des Stundengebetes fallen lassen⁹. So wird es z. B. die monastischem Brauch entstammenden *Preces dominicales* im Brevier nicht mehr geben (IV, 8), während man mit gutem historischem Fingerspitzengefühl die zum Urbestand auch des Cathedral-Offiziums gehörigen *Preces feriales* in Laudes und Vesper¹⁰ nicht beseitigt, sie allerdings wegen ihrer Länge auf die Quatembertage und innerhalb Advent und Quadragesima auf die alten Bußtage Mittwoch und Freitag¹¹ beschränkt hat (IV, 7). Besonders erfreulich ist es, daß man die aus mittelalterlichem *horror vacui* in die Besinnungspausen vor, zwischen und nach den Horen eingefügten mündlichen Gebete beseitigt hat, sicher nicht zuletzt, um das Herrengebet endlich vor der gefährlichen „Abnützung“ zu schützen¹², der es auch im Stundengebet ausgesetzt war (IV, 1—4). Auch dem *Suffragium* (IV, 9), dem *Symbolum Quicumque* (das in Zukunft nur noch am Dreifaltigkeitsfest zu sprechen ist: IV, 10) und den

⁸ Vgl. a. a. O. (Anm. 5): Vorschlag IX 6.

⁹ Der o. Anm. 2 zitierte Artikel des Oss. Rom. begründet den Wegfall der *Preces dominicales* ausdrücklich mit ihrer monastischen Herkunft.

¹⁰ Vgl. B. Fischer, *Litania ad Laudes et Vesperas*: Lit. Jahrb. I (1951) 55—74.

¹¹ Sie erhalten so einen willkommenen Akzent, zumal im Hinblick auf die Bedeutung, die sie für die Perikopenreform bekommen könnten, wenn man nämlich den Mittwochen und Freitagen (und dann den Samstagen) des ganzen Jahres wieder Eigenlesungen gäbe (wie die tridentinische Liturgiekommission sie vorgesehen hatte); sie könnten dann an den Sonntagen als Lesungen des zweiten, dritten und vierten Jahres dienen; vgl. dazu G. Frénaud OSB. (Solesmes) im 2. Halbband des Jahrg. 4 (1954) des Lit. Jahrb.

¹² Der o. Anm. 2 zitierte Aufsatz des Oss. Rom. spricht von dem *posto d'onore*, der so dem Vaterunser zurückgegeben werde.

Sonderregeln für die Berücksichtigung der *initia* der einzelnen biblischen Bücher (IV, 13) wird kein Verständiger nachtrauern. In der gleichen Richtung der Straffung liegt der kurzentschlossene Verzicht auf die ganze Rangstufe des Semiduplex (II, 1), die Reduktion der Vigilien auf den Grundbestand des 8. Jahrhunderts (II, 8. 9) und die entschiedene Vereinfachung des reichlich ausgewucherten Kommemorationswesens bei der Messe (III, 1—5).

Das hoffnungsvollste Motiv des ganzen Dekretes aber und seine kühnste, am stärksten vorwärtsweisende Tendenz ist durch das Wort von der *generalis liturgica instauratio* gekennzeichnet, das die Präambel gebraucht, wo sie nach sehr hellsichtigen einleitenden Worten über die Brevier-Situation der heutigen Weltpriester (sie sind so überlastet, *ut divini officii recitationi ea qua oportet animi tranquillitate vir attendere possint...*¹³) den Auftrag umreißt, den der regierende Papst *pro Sua pastoralis cura et sollicitudine* der Reformkommission gegeben hat. Die Rubrikenreform vom 22. März 1955 ist also nur ein Teilstück eines großangelegten Gesamtreformplanes, in dem die Erneuerung der Osternacht und der Karwoche einen vornehmen Platz einnehmen und hinter dem die brennende Sorge eines weitschauenden Papstes steht, in einer mit unheimlichem Tempo vorwärtsschreitenden und sich wandelnden Welt könnte der Gottesdienst der Kirche eines Tages so etwas wie ein Museum werden, an dem das wirkliche Leben achtlos vorüberflutet. Die Hellsichtigkeit und Kühnheit, mit der der erste Schritt getan worden ist, läßt uns von den kommenden Schritten der *generalis liturgica instauratio* Großes erwarten.

Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

¹³ Man wird an dieses Wort die Hoffnung knüpfen dürfen, daß die folgenden Schritte der Reform durch weitere Minderung des Brevierpensums dem Klerus die Möglichkeit eines Vollzugs in *tranquillitate* wiederschenken werden.

Neuere Eheliteratur

In unserer Zeit wird eine solche Fülle von guten und weniger guten Büchern und Schriften über Ehe und Familie angeboten, daß die Auswahl der wirklich wertvollen Werke schon schwierig ist. Es wird daher als dringendes Bedürfnis empfunden, daß dem Seelsorger „Hinweise auf empfehlenswerte Bücher und Schriften über Ehe und Familie“ gegeben werden, wie sie in ausführlicher Aufzählung Josef Eger CSSR der 3. Auflage seines Büchleins „Ring und Kreuz“¹ als Anhang beigefügt hat. Diese Hinweise wurden auf Anregung des Familienbundes deutscher Katholiken als Sonderdruck herausgegeben und sind beim katholischen Buchhandel kostenlos zu erhalten. Diese wertvolle Zusammenstellung enthält auch eine kurze Beurteilung der aufgezählten Schriften sowie Hinweise auf ihre Verwendungsmöglichkeit². Trotzdem dürfte es nicht überflüssig sein, auch in dieser Zeitschrift eine Auswahl der Bücher nach seel-

¹ J. Eger, Ring und Kreuz. Betrachtungen für Braut- und Eheleute über das große Geheimnis christlicher Ehe. Augsburg, Winfried-Werk 1954.

² Gegen das in den Hinweisen im Anhang angeführte Mädchenbuch von C. Brautlacht, Das Leben ruft dich, eine Lebenskunde für junge Mädchen, werden in den Stimmen der Zeit, Januarheft 1955 S. 316, erhebliche Bedenken geltend gemacht.

sorgerlichen Gesichtspunkten zu geben. Geht es doch um das große Anliegen der heutigen Seelsorge, um die Rettung und Erhaltung der christlichen Ehe³.

a) Bücher für den Seelsorger zum Studium

Wenn der Seelsorger sich zuverlässig über das Eherecht der katholischen Kirche unterrichten will, steht ihm außer den bekannten Handbüchern wie Eichmann-Mörsdorf⁴ und Müssener⁵ heute vor allem der Grundriß des katholischen Eherechts von dem kürzlich verstorbenen P. Honorius Hanstein OFM zu Gebote⁶, ein übersichtliches Handbuch, das seit 1948 drei Auflagen erlebt hat.

Über den Sinn der christlichen Ehe unterrichten Leclercq⁷, Jansen Cron⁸ und Fischer-Wollpert⁹. Besonders zu empfehlen ist ein Buch von Anton Müller¹⁰, das die christliche Ehe in gediegener philosophisch-theologischer Begründung behandelt und, was wir heute leider in der christlichen Verkündigung oft vermissen, auch Wesen und Geheimnis der gottgeweihten Jungfräulichkeit ausführlich darstellt und das Problem der alleinstehenden Frau nicht übergeht.

Das von den Schweizer Professoren F. X. von Hornstein und A. Faller herausgegebene Sammelwerk „Gesundes Geschlechtsleben“¹¹ ist in Zusammenarbeit von Ärzten, Theologen, Seelsorgern und Erziehern entstanden und behandelt in 43 Beiträgen folgende Fragenkomplexe: Geschichte der Erotik, Geschlecht und Biologie, Geschlecht und Geistesleben, die biologischen Grundlagen der Ehe, die Ehe als Geistesgemeinschaft, Geschlechtstrieb und Erziehung.

Fragen des Bürgerlichen Rechts, die sich auf Ehe und Familie beziehen, werden von Gritschneder¹² in ansprechender Form an Hand gut gewählter Beispiele dargelegt. Auch auf Lehmann¹³ und Kromer¹⁴ sei hier verwiesen. Mit großem Interesse wird der Seelsorger die Erfahrungen und Gedanken eines Richters über Ehescheidung und geschiedene Ehe von J. Strebel¹⁵ lesen.

³ Es wird hier ausdrücklich verwiesen auf das Referat von J. Höffner, Bücher zur Ehepastoral: TTZ 56, 1947, S. 377 f.

⁴ E. Eichmann - K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts. Bd. 2. Paderborn 1953. 20,- DM. Vgl. Bespr. TTZ 60, 1951, S. 125.

⁵ H. Müssener, Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis. Düsseldorf, Schwann (mit einem sehr praktischen Anhang). Bespr. TTZ 63, 1954, 188.

⁶ H. Hanstein, Kanonisches Eherecht. Ein Grundriß für Studierende und Seelsorger. Paderborn, Schöningh 1953. 8,40 DM. Bespr. TTZ 63, 1954, 188.

⁷ J. Leclercq, Die Ehe des Christen (aus dem Französischen). Luzern, Rex-Verlag. 11,50 DM.

⁸ J. Jansen-Cron, Ehe und Familie durch Christus. Heidelberg, Kerle. 2,40 DM.

⁹ R. Fischer-Wollpert, Der goldene Ring. Mainz, Seelsorgeamt 1951. 4,50 DM.

¹⁰ A. Müller, Die beiden Wege. Ehe und Jungfräulichkeit. Bonn, Buchgemeinde 1953. 6,- DM.

¹¹ Hornstein-Faller, Gesundes Geschlechtsleben. Handbuch für Ehefragen. O. Walter, Olten und Kösel, München. 1950 19,- DM.

¹² O. Gritschneder, Drum prüfe, wer sich ewig bindet. Was man heute vom Ehe- und Familienrecht wissen muß. Duisburg, C. Lange 4,80 DM. — Bespr. TTZ 64, 1955, S. 64.

¹³ H. Lehmann, Deutsches Familienrecht. Berlin 1948. — Bespr. TTZ 60, 1951, S. 60.

¹⁴ K. Kromer, Heirat und Scheidung in Frage und Antwort. Bleckede/Elbe, O. Meißner 1948. — Bespr. TTZ 58, 1949, S. 256.

¹⁵ J. Strebel, Geschiedene Ehen. Erfahrungen und Gedanken eines Richters. Luzern, Rüber 1946. 4,80 DM.

b) Zur Verwendung in Predigt und Unterweisung

Stoff für Predigten und Vorträge bieten das Arbeits- und das Werkbuch von Stark¹⁶ sowie das schon erwähnte Werk von Müller, Rüger¹⁷, Muhler¹⁸, Abenthum¹⁹ und der Baseler Bischof F. v. Streng²⁰ geben Predigtvorlagen, desgleichen hat Berghoff²¹ sechs Predigten über Brautstand, Ehe und Familie herausgegeben.

Für die seelsorgliche Unterweisung kommen als Hilfsmittel vor allem in Betracht das sehr wertvolle Büchlein von Kreutzberg²², das als Grundlage für eine gute Braut- und Ehebelehrung sehr dienlich ist, und die von der Arbeitsgemeinschaft „Familie“ in Aachen herausgegebenen 15 Ehebriefe²³. Stoffdarbietung für die seelsorgliche Unterweisung findet sich auch in den Papstansprachen²⁴, bei Blieweis²⁵ und Portmann²⁶.

c) Für die Gläubigen

Braut- und Eheleuten kann vor allem das schon erwähnte Büchlein von Kreutzberg in die Hand gegeben werden; es empfiehlt sich auch als Andenken an die kirchliche Trauung und eignet sich sehr für den Schriftenstand in der Kirche. Ferner sei hingewiesen auf die Bücher von Schilgen²⁷, Blieweis²⁸, Volk²⁹, Pauleser³⁰ und Wagner³¹ sowie von dem Arzte

¹⁶ M. Stark, Gottes Wort an die Familie. Ein Arbeitsbuch für Predigt. Vortrag und Aussprachekreis. 12,50 DM. — M. Stark, Die Heiligung der Familie. Ein Werkbuch der Familienseelsorge. 6,50 DM. Beide: Recklinghausen. Paulus-Verlag.

¹⁷ L. Rüger, Gebt mir heilige Familien. (Der Werktagsheilige, Bd. 8). Mainz, Rheingold-Verlag 1946.

¹⁸ E. Muhler, Vom heiligen Sakrament der Ehe. 10 Predigten. Freiburg. Herder.

¹⁹ K. Abenthum, Der eheliche Mensch. Eine Predigtreihe. Eichstätt. Franz-Sales-Verlag. 2,70 DM.

²⁰ F. v. Streng, Geheiligte Familie. Hirtenworte über Ehe und Familie, dazu ein Brautunterricht. Luzern, Rex-Verlag 1948. 8,10 DM.

²¹ St. Berghoff, Um Wahrheit und Recht. Kevelaer, Butzon und Bercker 1949.

²² H. Kreutzberg, Vor dem Tor zum Heiligtum. Würzburg, Echter-Verlag. 0,75 DM. Für Geschenkzwecke ist eine Sonderausgabe bestimmt.

²³ Vgl. darüber K. Ingmann, Ehevorbereitung durch die Seelsorge: TTZ 64, 1955, S. 42-48.

²⁴ Ansprachen Papst Pius' XII. an Neuvermählte. Übers. v. F. Zimmermann. Regensburg, Habel 1953. 7,- DM.

²⁵ Th. Blieweis, Wir waren enttäuscht... und beglückt. Junge Eheleute erzählen. Ergebnisse einer Rundfrage über den Brautunterricht. Sonderheft des „Seelsorger“, Wien. 1,80 DM. — Th. Blieweis u. a., Wagnis der Ehe. Ein Arzt, eine Mutter und ein Seelsorger sprechen zu jungen Menschen. Wien, Herold-Verlag. 3,80 DM.

²⁶ H. Portmann, Das bedrohte Sakrament. Gedanken zur Ehekrise der Gegenwart. 5,20 DM. — H. Portmann, Der zerbrochene Ring. Aus dem Tagebuch eines Ehegerichts. 6,80 DM. Beide: Kevelaer, Butzon und Bercker.

²⁷ H. Schilgen, Im Dienste des Schöpfers. Ein Buch über die Ehe für katholische Braut- und Eheleute. Kevelaer, J. Bercker 1950.

²⁸ Th. Blieweis, Wagnis der Ehe (s. oben Anm. 25).

²⁹ H. Volk, Das Sakrament der Ehe. Münster, Regensburg 1952. 2,80 DM. — Bespr. TTZ 62, 1953, S. 126.

³⁰ S. Pauleser, Eheglück — Lebensglück. Gedanken zur Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe. Würzburg, Echter-Verlag. 3,90 DM. — Bespr. TTZ 62, 1953, S. 251.

³¹ J. A. Wagner, Die Kunst, glücklich verheiratet zu sein. Aschaffenburg, Pattloch 1952. — Bespr. TTZ 63, 1954, S. 62.

Dr. Hoffmann³². Als praktisches Hochzeitsgeschenk eignet sich Mertens³³. Die für Eheleute gedachte Kleinschrift „Brennende Ehefragen“³⁴ sollte an keinem Schriftenstand fehlen.

Wertvoll für die Pfarrbüchereien ist die Romanserie von Caviezel³⁵, in der die Probleme der Schwangerschaftsunterbrechung, der Ehescheidung und des unehelichen Kindes in katholischer Sicht behandelt werden.

Die Ehebücher von Eger³⁶, Müller³⁷, Violett³⁸ und Daniel Rops³⁹ können den Gläubigen empfohlen werden, setzen jedoch, da sie in die Tiefe gehen, anspruchsvolle und gereifte Leser voraus.

Gebildete Leser, vor allem Ärzte und Juristen, können auf die Bücher von Hanstein, Hornstein-Faller und Kienitz⁴⁰ hingewiesen werden mit besonderem Interesse Portmann⁴¹, Strebel⁴² und Dölle⁴³ über ärztliche Fragen⁴⁴ zu empfehlen. Ärzte werden vielleicht besonders interessiert sein an Niedermeyer⁴⁵. Juristen, Fürsorge- und Erzieher werden. Für Ärzte und Hebammen sind besonders die Papstansprachen lesen; diesen kann auch die Zeitschrift „Ehe und Familie“⁴⁶ empfohlen werden.

A. Heintz

³² A. Ch. Hoffmann, Natürlichkeit der christlichen Ehe. München, Pfeiffer-Verlag. 3,80 DM.

³³ H. A. Mertens, Katechismus des häuslichen Lebens. Recklinghausen, Paulus-Verlag. 13,80 DM.

³⁴ Leutesdorf, Johannes-Verlag. 0,50 DM.

³⁵ F. W. Caviezel, 1. Frag nicht warum. 12,80 DM. — 2. Das ewige Ja. 13,80 DM. — 3. Ich bin das Nein. 14,80 DM. Einsiedeln/Schweiz, Waldstatt-Verlag.

³⁶ s. oben Anm. 1.

³⁷ s. oben Anm. 10.

³⁸ J. Violett, Vom Wesen und Geheimnis der Familie. Salzburg, O. Müller-Verlag 1953. 10,80 DM. — Bespr. TTZ 63, 1954, S. 126.

³⁹ Daniel Rops, In diesem Ring all meine Liebe. Salzburg, O. Müller-Verlag 1953. 11,50 DM. — Bespr. TTZ 63, 1954, S. 126.

⁴⁰ E. R. von Kienitz, Christliche Ehe. Eine Darstellung des Eherechts und der Ehemoral der katholischen Kirche für Seelsorger und Laien. Frankfurt/Main, Borgmeyer 1938.

⁴¹ Pius XII. über ärztliche Fragen. Hrsg. von der kath. Ärztegilde Österreichs. 2 Bände zu je 3,65 DM. Wien 1954.

⁴² A. Niedermeyer, Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. Wien, Herder, 6 Bände zu je 20 bis 25 DM. — Bd. 1: Das menschliche Sexualleben. — Bd. 2: Ehe und Sexualleben. — Bd. 5: Seelenleiden und Seelenheilung. — Vgl. Bespr. TTZ 61, 1952, S. 50 und 63, 1954 S. 62. — A. Niedermeyer, Compendium der Pastoralmedizin. Wien 1953. 18,- DM. — Bespr. TTZ 63, 1954, S. 256.

⁴³ H. Portmann, Das unauflösliche Band. Ein Wort an Seelsorger und Juristen, Mediziner und Erzieher. Münster, Aschendorff 1950. — Bespr. TTZ 60, 1951, S. 60.

⁴⁴ s. oben Anm. 15.

⁴⁵ H. Dölle, Grundsätzliches zum Ehescheidungsrecht (Schriftenreihe der Evangelischen Akademie). Tübingen, Furcht-Verlag 1946. 38 S.

⁴⁶ Ehe und Familie im privaten und öffentlichen Recht. Zeitschrift für das gesamte Familienrecht. Bielefeld, Deutscher Heimatverlag. Vierteljährl. 4,50 DM.

Die mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen

hielt im Jahre 1954 zwei Tagungen ab. Wie schon kurz gemeldet wurde, nahm sie als solche an dem II. internationalen mariologischen Kongreß teil, der Ende Oktober in Rom stattfand. Zum ersten Male fanden sich Theologen deutscher Zunge, die außerhalb der Bundesrepublik tätig sind, bei ihr herzlich begrüßt ein. Albert Mitterer (Wien) war 2. Vorsitzender. Die Referate füllten zwei Vormittage völlig aus. Außerdem hielten noch vier Mitglieder der deutschsprachigen Sektion auf den öffentlichen Vollsitzungen Vorträge in lateinischer Sprache.

In der deutschen Arbeitsgemeinschaft legte Karl Schwerdt SCJ lichtvoll und sachlich dar, welchen Widerhall das Dogma von der unbefleckten Empfängnis in den päpstlichen Enzykliken nach 1954 gefunden hat, näherhin wie die Prädestination Mariens, wie das Dogma selbst und wie die Folgerungen daraus vorgebracht wurden. — Die Mariologie der syrischen Väter wurde in übersichtlicher Kürze von Paul Krüger vorgeführt. Andere Mariendogmen nur streifend, ging K. besonders ein auf die syrische Ansicht von der Heiligung Mariens bei der Verkündigung, die als Reinigung (Ephraem), als zweite Schöpfung (Severus Ant.) oder als Bewährung (Jakob von Sarug) aufgefaßt wurde. Da Maria nur persönlich betrachtet wurde, konnten die Syrer ihre Mitwirkung an der objektiven Erlösung noch nicht lehren. — Großem Interesse begegneten die Deutungen augustinischer Texte durch Ildephons Dietz OESA, vor allem als D. den Nachweis antrat, daß die berühmte Stelle von der Sündenlosigkeit Mariens aus *De natura et gratia* nicht nur auf die Freiheit von persönlichen Sünden zu beziehen sei. Es wäre zu wünschen gewesen, wenn das mittlerweile in der Zeitschrift *Augustiniana* gedruckte Referat die Grenze zwischen dem, was historisch-philologisch gesichert werden kann, und dem, was die positive Theologie auswertet, mehr beachtet hätte. Die Polemik gegen Odilo Rottmanner, Fritz Hofmann u. a. wäre dann wohl anders ausgefallen. — Albert Fries CSSR zeigte mit verschiedener Wahrhaftigkeit, wie Albert d. Gr. wirklich über die Heiligung Mariens dachte. (Vgl. die Besprechung S. 187.) — Karl Jellouschek (Wien) führte seine Zuhörer mit gelassener Gründlichkeit in die Anfänge der Wiener Universität, als Heinrich von Langenstein, Heinrich Totting von Oyta, Konrad von Ebrach u. a. dort lehrten. Zu der damals noch umstrittenen Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens äußerten sich die meisten zwar günstig, aber zurückhaltend. — Karl Binder (Wien) sprach anregend über den Kardinal Joh. Torquemada, der sich der „Definition“ durch die Baseler Synode heftig widersetzte. B. schöpfte aus genauer Kenntnis bisher unbeachteter Handschriften. — Oswald Holzer OFM betitelte sein klares und umfangreiches Referat: Größe und Grenze der Muttergotteswürde. Er gewann dem Problem eine neue Sicht, indem er die Lehre des Duns Skotus von der Einheit in Christus und von der Einheit der Seligen mit Gott heranzog. — Joseph Gummersbach SJ redete in sprühender Lebendigkeit über die Tatsache und Eigenschaften der Befestigung Mariens in der Gnade. Die Er-

kenntnisse seines Buches „Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade“ konnte er hier verwerten und weiterführen. — Mannes Koster OP verband mit weitem Schwung das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens mit der Gnade Adams und der Zugehörigkeit zu Christus, um so der Gnade Mariens die Siegeskraft zuschreiben zu können, die bei der leiblichen Aufnahme in den Himmel gekrönt wurde. —

In den öffentlichen Vollsitzungen des mariologischen Kongresses referierte Joseph Brosch (Aachen) klar und ausführlich über die Mariologie des Luxemburger Bischofs Laurent, der ein *debitum contrahendi peccatum originale* für Maria ablehnte. — Wie Scheeben von seiner Grundauffassung Mariens als der bräutlichen Gottesmutter ausgehend diese Ansicht herabgemindert hat bis zu einem bloßen *debitum materiale*, das zeigte Carl Feckes deutlich und behutsam. — Albert Mitterer (Wien), bekannt durch seine Forschungen über die Unterschiede mittelalterlicher und moderner Biologie und die daraus sich für die Theologie ergebenden Folgerungen, konnte als Ergebnis seiner Überlegungen buchen, daß die unbefleckte Empfängnis Christi nicht gewahrt werden könne, wenn man die unbefleckte Empfängnis Mariens ablehne. Hier wurde in aller vornehmen Bescheidenheit wohl eine der bedeutendsten Thesen aufgestellt. — Das Referat von Georg Söll SDB über die Elemente des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariens, wie sie sich bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts kam er zur gesicherten Feststellung, die Keime sieht, ohne sie mit der ausfinden, war von dem gewandten Redner mit der ganzen Wucht der Schwierigkeiten historischer und theologischer Methode beladen worden; aber dadurch gewachsenen Pflanze zu verwechseln.

Unter den vielen Referaten, die außerhalb der deutschen Arbeitsgemeinschaft auf dem römischen Kongreß gehalten wurden, ragten hervor die der Löwener Professoren Philips und van Hoven, des Karmelitors Xiberta, des Organisators des Kongresses Carl Balič OFM, und des früheren Leiters des Päpstlichen Bibelinstituts Augustin Bea SJ über Gen 3, 15.

Ende Dezember fand in Königstein die gut besuchte 3. Studientagung der Arbeitsgemeinschaft statt. Von mehreren Teilnehmern wurde über die Vorträge in den anderen Sektionen des römischen Kongresses berichtet. — Heinrich Köster SAC wiederholte das in Rom gegebene Referat über die Beziehungen des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariens zu den anderen Wahrheiten der Mariologie, wie sie in Rom von verschiedenen Rednern herausgestellt worden waren. — Besonderes Interesse galt in Königstein den scharfsinnigen und kritischen Ausführungen, die Joh. Auer (Bonn) über die theologische Methodenlehre machte. Sie regten zu einer vielseitigen längeren Diskussion an. Ein eigener Bericht über die Königsteiner Tagung ist von Carl Feckes herausgegeben worden.

Ignaz Backes

Tagung katholischer Neutestamentler in Bad Imnau

Vom 8. bis 10. März fand in Bad Imnau im ehemaligen Hohenzollern-Sigmaringen ein Treffen katholischer Neutestamentler statt. Der Gedanke eines solchen Treffens war freudig begrüßt worden, und so konnte er in der zweiten Märzwoche dieses Jahres in die Tat umgesetzt werden. Die Tage standen unter der Leitung von Prof. Schmid (München), der das Treffen zu einer wirklichen Arbeitstagung zu gestalten verstand, die einen sehr fruchtbaren Verlauf nahm und den Teilnehmern reiche Anregung vermittelte. Leider war eine Reihe von Kollegen durch Krankheit an der Teilnahme verhindert.

Schon am ersten Abend (7. 3.) entstand eine lebhafte Diskussion darüber, ob die Biblische Zeitschrift wieder ins Leben gerufen werden soll. Es herrschte von vornherein ziemliche Einmütigkeit darüber, daß ein deutschsprachiges Organ der katholischen Bibelwissenschaft eine unbedingte Notwendigkeit darstellt. Als schwierig erweist sich nur die praktische Ausführung des Planes. Prof. Schmid wurde gebeten, zunächst „vorführende“ Arbeit dafür zu leisten. Man kann nur hoffen, daß die „BZ“ in absehbarer Zeit wieder erscheinen wird.

Die Arbeitstage selber waren ausgefüllt mit Referaten und Rundgesprächen über die verschiedensten Sachgebiete und Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft. Als erster berichtete Schmid über die Ergebnisse seiner langjährigen Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Apk-Textes, die gerade im Karl-Zink-Verlag in München in drei Bänden erscheinen. Adler (Mainz) sprach dann ausführlich über die Bedeutung der Qumrān-Texte (vgl. darüber auch die Berichte von H. Junker in dieser Zeitschrift Jhrg. 63, 1954, S. 65–75, und H. Groß, Jhrg. 64, 1955, S. 141–157) für die ntl Wissenschaft; Reuss (Regensburg) über Matthäus-Kommentare in der griechischen Kirche, soweit deren Bruchstücke in Katenenhandschriften erhalten sind (auch diese auf langjähriger Forschungsarbeit beruhenden Ergebnisse werden demnächst in „Texte und Untersuchungen“ erscheinen, denen sich später die Lk- und Mk-Katenen der alten griechischen Kirche anschließen sollen). Nochmals berichtete dann Schmid, und zwar diesmal über neue Hypothesen zum synoptischen Problem, das vor allem durch das Buch des französischen Exegeten L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Paris 1954, neu zur Diskussion gestellt ist. Es herrschte nach dem Referat unter den Tagungsteilnehmern Einmütigkeit, daß durch V. die sogenannte Zweiquellentheorie nicht erschüttert worden ist. — Der zweite Tag begann mit einem Referat von Mußner (Trier) über Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte, dargetan am Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4, 26–29 (das Referat wird in der nächsten Nummer dieser Zeitschrift erscheinen). Köster (Frankfurt) sprach anschließend über Messianismus vom NT aus, und am Nachmittag des zweiten Tages ausführlich Schlier (Bonn) über die Herkunft des Ausdrucks „Vielfältige Weisheit“ Eph 3, 10. — Am Vormittag des dritten Tages berichtete Schnackenburg (Dillingen a. D.), der auch die Mühe der Einladungen zu dem Treffen auf sich genommen hatte, noch über neue Fragestellungen zum johanneischen Problem; das Referat ließ allen die heute wieder stark in Fluß geratene Erörterung der Probleme des vierten Evangeliums sehr ins Bewußtsein kommen.

An die Referate schloß sich jeweils eine oft sehr lebendige Aussprache an,

die die jeweilige Fragestellung noch vertieft. Dazwischen wurden noch „Rundgespräche“ gehalten über Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift — dieses Thema fand besondere Anteilnahme und es war gut, daß auch ein Dogmatiker zu der Tagung erschienen war, weil sich zeigte, daß viel Unklarheit über diese Dinge einfach dadurch besteht, daß man die kirchliche Inspirationslehre nicht genügend kennt —, ferner über Kerygma und Geschichte (besonders erörtert am Johannes-Evangelium), über vordringliche Aufgaben auf dem Gebiet der ntl. Theologie, über didaktische Fragen (Was und wie sollen wir unseren Studenten vortragen?).

So nahm dieses Treffen einen sehr schönen und fruchtbaren Verlauf, und kein Teilnehmer wird es bereut haben, nach Imnau gekommen zu sein. Auch die Unterbringung und Verpflegung ließ unter der guten Fürsorge der Schwestern des Badhotels nichts zu wünschen übrig. Es wurde beschlossen, in Zukunft alle zwei Jahre ein solches Treffen zu veranstalten. Es wäre zu wünschen und ist natürlich auch so geplant, den Kreis der Teilnehmer in Zukunft zu erweitern.

Mußner

Hinweise

1. Auf Einladung der Päpstlichen Akademie vom heiligen Thomas v. A. (Piazza della Cancelleria 1, Rom) findet vom 13. bis 17. Sept. 1955 in Rom der Vierte Internationale Thomisten-Kongress statt über: *Doctrina S. Thomae comparata cum praesenti statu scientiarum, cum dialectica hegeliana et marxista, cum quaestionibus ab existentialismo excitatis.*
2. Anlässlich der Jahrhundertfeier der M.S.C.-Kongregation wird vom 3. bis 5. Juni in Tilburg (Holland) ein internationaler Kongress abgehalten, der sich auf die seelsorgerischen Probleme der Herz-Jesu-Andacht bezieht. Es sind Referate angekündigt von: A. Dérumaux (Paris), R. Graber (Eichstätt), L. Janssens (Löwen), G. Kreling O.P. (Nimwegen), P. Schoonenberg S.J. (Nimwegen), J. Nouwens M.S.C. (Stein, Lb). Auskünfte und Anmeldung: Missiehuis, Bredaseweg 204, Tilburg.

BESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT

Nober, Peter S. J.: *Verbum Domini. Indices* vol. 15–30. 1935–52. — Roma: Pontif. Inst. Bibl. (1955) IV, 110 S. br. 900 L.

Neben den beiden Periodica: *Biblica* für die wissenschaftliche Erforschung der Heiligen Schrift und *Orientalia* für die des Alten Orients gibt das Päpstliche Bibelinstitut Rom seit 1921 eine dritte Zeitschrift mit dem Titel *Verbum Domini* (VD) heraus. VD will die Bibel für die Verkündigung aufschließen und richtet sich daher in erster Linie an die Seelsorgspriester. Der um den *Elenchus bibliographicus biblicus* in *Biblica* verdiente P. Nober legt nun Indices zu den Jahrgängen 15–30 (1935–1952) von VD vor. Er gliedert den Inhalt in ein Autorenregister, Register der besprochenen Bücher und Zeitschriftenartikel, in eine Zusammenstellung der behandelten Bibelstellen, der untersuchten Worte und Begriffe und exegetischer Ansichten und Hypothesen. Diese vielseitige Gliederung vermittelt leicht einen Überblick über den Inhalt der erfaßten Jahrgänge und ermöglicht einen schnellen Zugang zu dem gesuchten Beitrag. Kenner von VD werden P. Nober für seine mühevolle Arbeit Dank wissen. H. Groß

Im Schoot P. van: *Théologie de l'Ancien Testament. T. 1. Dieu.* — Journal: *Desclée* (1954). XIV, 278 S. (Bibliothèque de théologie. Série 3. Théol. bibl., Vol. 2).

Man kann gewiß nicht behaupten, daß Priestern und Studenten eine übergroße Zahl von Darstellungen der alt Theologie zur Verfügung stünde. Das Gegenteil ist der Fall. Biblische Theologie aber ist ein dringendes Zeitanliegen. Für den französischen Sprachraum legt v. Im Schoot nun eine erste katholische zusammenfassende Bearbeitung des alt Glaubensgutes vor. Daher muß man das Erscheinen dieses Buches begrüßen.

Ähnlich, wie Heinisch in seiner Theologie des Alten Testaments (Bonn 1940) für die deutsch sprechende katholische Welt diese Aufgabe in Angriff nahm, gruppiert I. den Stoff des 1. Teiles dieser alt Theologie um vier ausgedehnte Kapitel: 1. Gott für sich selbst betrachtet; 2. Gott und die Welt; 3. die Offenbarung; 4. Gott und sein Volk. I. ist sich selbst bewußt, daß diese Art einer systematischen Erfassung des alt Gottesbildes und des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung mancherlei Nachteile mit in Kauf nehmen muß; er weiß, daß eine Reihe von biblischen Ideen und Vorstellungen noch auf eine genaue Erarbeitung in Einzeluntersuchungen wartet, ehe sie in dem gewählten System die gebührende Stellung einnehmen kann. Wegen dieser notwendigen Beschränkung geht es ihm im wesentlichen darum, die biblischen Gedanken zu den einzelnen Glaubensinhalten möglichst sachgetreu und zahlreich zu Wort kommen zu lassen. Er unterläßt jedoch nicht, die Aussagen des AT auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Literaturdenkmäler des Alten Orients zu sehen und sie in ihrer Einzigartigkeit von ihnen abzuheben. Das vorliegende Buch zeugt von einer tiefdringenden Beschäftigung mit dem theologischen Gut des AT; I. kennt überdies die Ergebnisse der modernen Archäologie, er vergleicht und verwertet die in den vergangenen 100 Jahren zutage geförderten Dokumente des Alten Orients.

Gegenüber der Darstellung von Heinisch wird man es als Fortschritt bezeichnen dürfen, daß I. das lange 3. Kapitel (S. 142–236) der theologischen Erarbeitung der Offenbarung widmet. Denn so vermag er die Behandlung des Bundes zwischen Gott und dem auserwählten Volk, der für den Offenbarungsfortgang von so gewichtiger Bedeutung ist, vorteilhaft vorzubereiten. Damit kommt dann auch die Tatsache, daß unsere christliche Religion auf jenes alt Offenbarungseingreifen Gottes zurückweist, neu zu Bewußtsein. Denn das AT bleibt die Wurzel für den ntl Weinstock. H. Groß

DOGMATIK

Fries, Albert CSSR: *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften.* Literarkrit. Unters. Münster/Westfalen: Aschendorff 1954. 138 S. Ln. 9,80 DM.

Gespannt und mit wachsender Zustimmung folgt man den Untersuchungen, welche der bisher Albert dem Großen zugeschriebenen mariologischen Schriften unecht sind. Es ist für viele Theologen, die den heiligen Albert als den großen Mariologen feierten, beschämend, daß sie, unbesehen und ohne auf Widersprüche zu den zweifellos echten Werken Alberts zu achten, das Mariale und andere Schriften als echt hinnahmen. Dankbar ist man dem Verfasser für die Zusammenstellung der wirklich von Albert herrührenden Mariologischen Ausführungen. Leider hat der Verlag es unterlassen, Register begeben zu lassen.

Rudloff, Leo von: Kleine Latendogmatik. Taschenbuchausgabe (12., verb. Aufl.). — Regensburg: Pustet (1954). 215 S. (Veröffentlichung des Kath. Bildungswerkes Dortmund.) Kart. 2,20 DM, Ln. 7,50 DM.

Für die Brauchbarkeit dieser Schrift spricht die Tatsache mehrerer Auflagen. Der Text ist nur wenig verändert worden. Wie schon ein flüchtiger Durchblick zeigt, wären bei folgenden Themen Verbesserungen angebracht gewesen: Heilsbedeutung der Höllenfahrt und Auferstehung Christi, und Verbindung des Sünders mit Christus.

Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Ehrengabe an d. Unbefleckte Empfangene von d. Mariolog. Arbeitsgemein. Deutscher Theologen, hrsg. von Carl Feckes. Paderborn: Schöningh 1954. 395 S. Kart. 12,— DM.

Von der Tätigkeit der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen hat diese Zeitschrift mehrmals berichtet. Die Referate zweier Tagungen sind in vorliegender Ehrengabe gedruckt. Eine nachträglich hinzugefügte Polemik S. 259 ist abwegig.

Ignaz Backes

MORALTHEOLOGIE

Hörmann, Karl: Wahrheit und Lüge. Wien u. München: Herold-Verlag (1953). 213 S.

H. hat in diesem Buche kurz zusammengefaßt, was über die Lüge im Laufe der Zeit geschrieben wurde. Er gibt die verschiedenen Meinungen über das Wesen der Lüge und das Urteil über sie, wie es aus der natürlichen Überlegung und der Offenbarung gebildet wurde, also auch die katholische Tradition wieder. Eingehender behandelt er natürlich die Frage nach der Erlaubtheit der Notlüge, stellt alte und neue Lösungsversuche nebeneinander. Da nach katholischer Lehre eine wirkliche Lüge niemals erlaubt ist, sieht H. mit den meisten Theologen den Ausweg in der mehrdeutigen Rede. Der von manchen Theologen vertretenen und von Laros in dem Buche „Seld klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben“ vorgetragenen Theorie scheint H. nicht ganz gerecht zu werden. „Sonderfragen“ gehen auf besondere Gelegenheiten und Formen der Unwahrhaftigkeit ein. Eine allseits befriedigende theoretische Lösung des Konfliktes zwischen Pflicht zur Wahrheit und Pflicht, andere hohe Güter zu retten, dürfte schwer zu finden sein. Das Büchlein ist klar und schlicht geschrieben und hebt auch den Wert der Wahrhaftigkeit im gesamten Leben gut hervor. Es ist also ein recht geeignetes Mittel zur Orientierung über diese Frage.

Seelhammer

Häring, Bernhard: Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt. f. Priester u. Laien. — Freiburg: Wewel-Verlag 1954. 1446 S. Ln. 48,— DM.

Als Fritz Tillmann die katholische Sittenlehre unter die Idee der Nachfolge Christi stellte, griff er auf einen Versuch im 19. Jahrhundert zurück und gab damit eine Anregung, die sich als fruchtbar erwies (vgl. z. B. Stelzenberger, Mausbach-Ermecke). Der Redemptorist B. Häring sieht in seiner eben erschienenen Moraltheologie die christliche Sittenlehre als das „Gesetz Christi“. Er geht aus von dem Gedanken, daß christliches Leben seinen Grund hat im „Sein in Christus durch die Gnade“. Da dem Sein das Leben entsprechen muß, so ist Christi Leben die Norm für das Leben des Jüngers, Christus hat das Gesetz seines Vaters im vollkommenen Sinn, im liebenden Gehorsam des Sohnes erfüllt. Darum ist sein Gesetz auch: die Erfüllung des göttlichen Willens aus Liebe, und zwar im eigenen Leben und im Eifer für seine Verwirklichung im Leben der Welt. Das göttliche Leben wird dem Christen zwar als Geschenk gegeben, er muß es aber aufnehmen und pflegen, daß es wächst zur Vollendung in der größtmöglichen Ähnlichkeit mit dem Leben Christi. So wird der Mensch zur „christlichen Persönlichkeit“, die zugleich die vollendete menschliche Persönlichkeit ist. Christliche Moral ist also ein „Wachstumsgesetz“. Wachsen und Vollendung ist aber gefährdet durch die Sünde. Das „Gesetz“ (die Gebote) zeigt die Gefahrenpunkte an; H. nennt es „Zaun des Gesetzes“. Es will nicht nur eine untere Grenze sein, sondern drängt zur vollkommenen Erfüllung in der Liebe wie bei Christus. Christliches Leben ist viel mehr als bloße Gesetzeserfüllung. Moraltheologie ist also wesentlich Tugendlehre, aber nicht in weltfremder Theorie, „sie muß die Probleme und Aufgaben je ihrer Zeit im Lichte des Ewigen durchleuchten“ (41), d. h. klären und dem Menschen so darbieten, daß er sein Leben danach einrichtet, dem Theologen außerdem, daß er sie in angemessener Weise „verkündet“ und im Bußsakrament anwendet.

Diesen Grundgedanken entspricht Aufbau und Ausführung des vorliegenden Buches. Im ersten Teil, der allgemeinen Moraltheologie, behandelt Häring die grundsätzlichen Probleme: den Träger der Sittlichkeit, den Menschen; das Objekt — die sittliche Aufgabe des Jüngers Christi; die Preisgabe der Nachfolge Christi in der Sünde; die Bekehrung; Wachstum und Vollendung = die Tugenden. — Im zweiten Teil wird „die ganze spezielle Moral von den drei göttlichen Tugenden her dargestellt“ (42). Wenn H. dann im ganzen der Reihenfolge des Dekalogs folgt, so sieht er die „Gebote“ doch unter dem Gedanken der „Verwirklichung der Liebe“. Dieser 2. Teil gliedert sich also von selbst: die göttlichen Tugenden; die Gottesverehrung; Weltverantwortung und

Lebensgestaltung aus der christlichen Liebe; die Nächstenliebe; die Verwirklichung der Liebe in Familie, Staat, Kirche; im leiblichen Leben; in Ehe und Jungfräulichkeit; im Umgang mit den materiellen Gütern; in Wahrhaftigkeit, Treue und Ehre. Die ganz christliche Auffassung, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen und der Gott-menschen Jesus Christus das Ur- und Vorbild jedes christlichen Lebens und zugleich seine übernatürliche Kraftquelle sowie Maß und Ziel des sittlichen Wachstums ist, ist der glückliche Ausgangspunkt in den Darlegungen dieses Buches und der fruchtbare Ansatzpunkt für die Verwirklichung der Lehren im praktischen Leben.

H. stellt, wie es heute selbstverständlich ist, die gesunden Ergebnisse der Wertphilosophie, Phänomenologie, Psychologie in den Dienst der Moralthologie, um mit ihrer Hilfe den Menschen in seiner Situation gerecht beurteilen zu können. Aber das Ganze bleibt doch Theologie. Die einheitliche Darstellung bringt bei aller Originalität doch im Anschluß an die Tradition bis in unsere Zeit die Schönheit und lebengestaltende Kraft der christlichen Sittenlehre auch dem Laien ansprechend und überzeugend zum Bewußtsein. Die philosophisch, historisch, psychologisch und besonders theologisch gut begründeten Ausführungen illustriert H. durch eine vorsichtige Kasuistik, die Priester und Laien dient. Die wichtigste, besonders neuere Literatur ist verzeichnet. Eine ausführliche Inhaltsübersicht sowie Stichwort- und Namensverzeichnisse erleichtern das Studium. Druck und Ausstattung des Buches sind vorzüglich. Das Bemühen, die ganze Moralthologie in einem Band zu fassen, hat den Nachteil, daß der Band von 1450 Seiten in Gefahr kommt, bald „aus dem Leim zu gehen“. Wir beglückwünschen den Verfasser zu dieser ausgezeichneten Arbeit, die ähnlich wie die Bücher von Tillmann und Mausbach-Ermecke vorzüglich geeignet ist, die oft gehörten Vorwürfe gegen die katholische Moralthologie zu entkräften.

Seelhammer

De usu et abusu matri monii. Hrsg. von d. Österreich. Bischofskonferenz; als Mskr. gedr. 2. Aufl. Innsbruck: Rauch 1954. 74 S. 0,90 DM. (Die Schrift darf nur an Geistliche, und zwar direkt ab Verlag abgegeben werden.)

Diese „Leitsätze und Hinweise für Beichtväter“ geben zuverlässigen Rat für die Behandlung von Poenitentien, die sich über Sünden gegen die Ehe (und Keuschheit) anzuklagen haben. Die Bearbeitung von Josef Miller SJ legt die einmütige katholische Lehre in dieser Frage kurz und sorgfältig abgewogen, im besonderen Anschluß an Noldin, 34. Auflage, dar. Die neuesten Ergebnisse der medizinischen und psychologischen Forschung sind verwertet und einige aktuelle Fragen kurz dargelegt. Das Büchlein will nicht sosehr neue Erkenntnisse bringen, als vielmehr dem Seelsorger in einer guten Zusammenstellung sichere Richtlinien und eine praktische Anleitung zur Beurteilung, Belehrung und Leitung der Poenitentien in dieser schwierigen Frage bieten. Es ist ja sehr wichtig, daß die Beichtväter in dieser Frage klarsehen und ein sicheres und einheitliches Urteil haben. Das Schriftchen ist ein gutes Beispiel dafür, wie man in dieser delikaten Angelegenheit das Notwendige mit diskreter Zurückhaltung und ohne Angstlichkeit sagen kann. Es kann allen, besonders den jüngeren B.V. empfohlen werden.

Seelhammer

ASZETIK

Cor Salvatoris. Wege. z. Herz-Jesu-Verehrung. Unter Mitarb. von Richard Gutzwiller, Hugo Rahner u. Karl Rahner hrsg. von Josef Stierli. Freiburg: Herder 1954. VIII, 270 S. geb. 9,80 DM.

Dieses in mancher Beziehung wegweisende Buch geht aus von der Feststellung, „daß die Herz-Jesu-Verehrung heute nicht jene werbende und wirkende Kraft besitzt, die ihr in Botschaft und Wille der Kirche zukommt“. Es klagt darüber, daß eine theologisch solid fundierte Gesamtdarstellung der Herz-Jesu-Verehrung noch nicht vorliegt. Der „bruchstückhafte Beitrag“, der durch das Buch dazu geleistet werden soll, umfaßt eine geschichtliche Darstellung und eine Wesensschau durch die dogmatische und liturgisch-biblische Deutung der Herz-Jesu-Verehrung. In einem Kapitel „Widerstände“ (S. 1–18) werden von Richard Gutzwiller die gegen die Herz-Jesu-Verehrung geltend gemachten Schwierigkeiten scharf herausgearbeitet. Der eigentliche Kern des Buches liegt in den beiden Beiträgen von Hugo Rahner „Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung“ (S. 19–45) und „Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit“ (S. 46–72) sowie in dem Beitrag von Karl Rahner „Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung“ (S. 166–199). In diesen Beiträgen wird auf die eingangs zusammengestellten Schwierigkeiten klar und mit scharfen Unterscheidungen eingegangen. Um aus der Fülle nur einiges herauszugreifen: Die Sprache des biblischen Offenbarungswortes bedient sich des Wortes „Herz“ und seiner Äquivalente im Sinn der allgemeinen Urbedeutung. „Herz“ ist ein „Urwort, d. h. ein Wort, das einer eigentlichen Definition durch Zusammensetzung aus bekannteren Begriffen nicht zugänglich ist“. Es kommt dem ganzen Menschen als leiblich-geistigem Wesen zu und bezeichnet die innerste Mitte der menschlichen Person. Der eigentliche und adäquate „Gegenstand“

der Herz-Jesu-Verehrung ist deshalb immer die Person des Herrn. „In der Herz-Jesu-Verehrung wird die Person Jesu Christi latreutisch verehrt im Hinblick auf sein ‚Herz‘, d. h. im Hinblick auf die ursprüngliche, innerste, gestaltende Mitte seiner Verhaltungen zu uns“, die wir durch Heilsgeschichte als gottmenschliche, erlösende Liebe kennen. Von dem „Herzen“ als Mitte der Person ist das leibliche (physiologische) Herz ein natürliches Symbol, das in seiner Darstellung stilisiert werden kann und soll. Die Form der Verehrung, die auf die Privatoffenbarungen von Paray-le-Monial zurückgeht, war in der alten Kirche noch nicht bekannt. Es hat aber immer in der Kirche eine Herz-Jesu-Verehrung gegeben. Dieselbe ist biblisch begründet. Als Belege werden angeführt: Ps 40 (39), 7—9, Jer 30, 21, Jer 30, 23—24, Ps 22 (21), 15, Ps 16 (15), 9 und vor allem Joh 7, 37—41 (in einer von der heute üblichen abweichenden, aber schon in alter Zeit bezeugten Lesart) in Verbindung mit Joh 19, 34—37. Das geopferte, aus seiner geöffneten Wunde geistpendende („Ströme lebendigen Wassers spendende“) Herz des Messias ist der Grundgedanke der biblischen Offenbarung vom Herzen Jesu, den viele Schriften der patristischen Zeit und die altchristliche Frömmigkeit übernommen haben. Der Beweis dafür wird S. 46—72 geführt. Die neue Liturgie des Herz-Jesu-Festes und seiner Oktav weist gerade auf diese Gedanken stärkstens hin. — Die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis auf unsere Tage behandelt in einem eingehenden Überblick (S. 73—136) Josef Stierli, der in einem letzten Kapitel (S. 248—270) die dogmatischen und religiösen Werte der Herz-Jesu-Verehrung darlegt, während Richard Gutzwiller Anmerkungen zu kirchlichen Texten und zum biblischen Charakter der Herz-Jesu-Litanei vorlegt (S. 200—247). Alles in allem wird das Buch das rechte Verständnis der Herz-Jesu-Verehrung in hohem Maße fördern können.

Chardon

Keller, James: Drei Minuten täglich. Ratschläge fürs tägliche Leben. — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 367 S.

Keller, James: Einen Augenblick bitte! Tögl. Führer zu einem besseren Leben. Aschaffenburg: Pattloch 1954. 367 S.

Keller, James: Etwas für heute. Kurze Gedanken f. jeden Tag d. Jahres. — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 367 S.

Es sind deutsche Übersetzungen der in englischer Sprache erschienenen amerikanischen Bücher von James Keller: *Three minutes a day* (1949), *One moment, please!* (1950) und *Just for Today* (1954). Die Bücher stehen im Dienste der Christopher-Bewegung. Deren Ziel ist: „wenigstens eine Million Menschen zu veranlassen, sich persönlich dafür verantwortlich zu fühlen, daß die geistigen Wahrheiten, auf die unsere Welt gegründet ist, und ohne die sie nicht bestehen kann, im Leben verwirklicht werden. Grundlegend gilt, daß jedes menschliche Wesen seine Rechte von Gott und nicht vom Staate empfangen und daß die Politik diese gottgegebenen Rechte zu sichern hat.“ Die Anhänger der Christopherbewegung, über deren Ziele und Arbeitsmethoden namentlich das Vorwort des letzten der oben genannten Bücher orientiert, wollen sich dafür einsetzen, daß das tägliche Leben von der Wahrheit Christi erfüllt und getragen wird. Jedes dieser Bücher ist ein „Brevier für den Alltag“, das dem mitten im Weltleben stehenden Menschen in aller Kürze für jeden Tag einen guten Gedanken mitgeben will. Obwohl die zahlreichen Beispiele aus dem Leben und manche Schlußfolgerungen für uns in Europa hie und da etwas fremdartig klingen, werden diese Bücher auch bei uns großen Nutzen stiften und ein Christentum der Tat fördern können.

Chardon.

Herrmann, Josef: Geistliches Lesebuch. Im Anschl. an d. Exerzitien d. heiligen Ignatius v. Loyola, T. 1. — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 393 S. geb. 12,- DM.

Die elementaren Wahrheiten des Exerzitien-Buches erscheinen in diesen Lesestücken in einem schlichten Gewand von durchdringender Klarheit. Entscheidende Sätze der Heiligen Schrift, veranschaulicht durch zahlreiche Erzählungen aus der großen Literatur und aus dem Denken und Fühlen und Leben des gesunden Volkes leuchten in wohlthuendem Licht auf. Hier wird solides Brot gereicht, von dem man leben kann. Die Lesungen führen zu den Elementen des Glaubens und christlichen Lebens, sie sind geeignet, einen großen Teil verlorener Substanz aufzuholen.

Diese geistlichen Lesungen bedeuten nicht nur für den Seelsorger, Prediger, Katecheten und Erzieher eine wertvolle Hilfe, sie eignen sich ebenso vorzüglich für die private Lesung von Jugendlichen und Erwachsenen.

Diesem ersten Teil („Fundament“ und „Erste Woche“) soll ein zweiter Teil folgen über die Themen der „Zweiten bis vierten Woche“ (Öffentliches Leben Christi, Leiden und Auferstehung).

Josef Pöppinghaus

KIRCHENGESCHICHTE

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Hrsg. von Ludwig Lenhart und Anton

Philipp Brück. Jg. 5. Speyer: Jaeger. 1953. 430 S. br. 12,— DM.

Der zur 1200jährigen Wiederkehr des Todestages des heiligen Pirmin († 753) vorliegende Band beschäftigt sich in sieben Abhandlungen (u. a. von Gall Jecker, Georg Schreiber und Heinrich Büttner) mit diesem großen Glaubensboten im Gebiet der Alemannen. Leider fehlt immer noch eine eingehende Studie über die Dicta Pirmini, die uns Aufschluß über Inhalt und Methode der Glaubenspredigt des Pirmin und gleichzeitig der seines Zeitgenossen, des heiligen Bonifatius, geben könnte. Denn beide haben unter denselben Verhältnissen gearbeitet und von keinem ist anzunehmen, daß er eigene und neuartige Wege bei der Pastorierung der halbbekehrten germanischen Stämme gegangen ist.

Der Beitrag zum Bernhardsjubiläum „Über den Kirchenbau des heiligen Bernhard von Clairvaux. Eine kunstwissenschaftliche Untersuchung auf Grund der Ausgrabung der romanischen Abteikirche Himmerod“ von Karl Heinz Esser zeigt die starke persönliche Anteilnahme Bernhards an der Bauform der Zisterzienserkirchen, so daß man geradezu von einem „bernhardinischen Plan“ sprechen kann. Dieser ist gekennzeichnet durch den geraden Ostschluß, wie ihn auch die Hirsauer Peter-und-Pauls-Kirche bietet.

Leo Just gibt in „Das Staatskirchentum der Herzöge von Lothringen-Bar von 1445 bis 1633“ einen Beitrag zur Problematik der Gegenreformation. In der Abteilung „Quellen“ bringen A. Ph. Brück „Die Verhandlungsunterlagen des Mainzer Erzbischofs in Trient“, L. Lenhart den von Domdekan Heinrich auf Veranlassung von Ketteler für das Vatikanum verfaßten Dekretentwurf: De Ecclesia catholica, und Balthasar Fischer das Bistum Trier betreffende Auszüge aus dem Weihetagebuch der beiden Speyerer Weihbischöfe Joh. Philipp Burckardt († 1698) und Peter Kornel v. Beywegh († 1744).

Iserloh

Delius, Walter: Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. — München u. Basel: Reinhardt 1954. 176 S. kart. 9,— DM, Leinen 11,— DM. Der Kirchenhistoriker der evgl. Kirchlichen Hochschule Berlin gibt uns eine straffe, aber inhaltsreiche Darstellung des Werdens der irischen Kirche, ihres Aufbaues und des religiösen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens. Das Christentum griff von Südschottland aus von dem Kloster Candida Casa auf der Halbinsel Whithorn, einer Gründung Ninians, auf Irland über. Es kam also nicht aus dem romanisierten Britannien. Vor allem war es geprägt vom Mönchtum. Als Patrick um 432 Irland als Missionar betrat, traf er dort schon Christen an. Seine Mission war „römisch orientiert“. Wir wissen von keiner Klostergründung, wohl aber vom Bau vieler Kirchen. „Patrick kam es also darauf an, die kirchliche Organisation, die er im römischen Britannien und Gallien kennengelernt hatte, nach Irland zu übertragen“ (33). Dabei stieß er „bei den Iren auf Widerstand“ (35), und nicht seiner Mission, sondern der der Schüler Ninians, „die ihrer Sprache, Abstammung und geistigen Haltung nach den Iren verwandt waren“ (36), gehörte die Zukunft. Patrick ist nach Delius bald in Vergessenheit geraten und der Aufbau des eigentümlichen irischen Kirchenwesens trägt nicht seine Züge.

Das Schwinden des Einflusses des Festlandes und Britanniens ist begleitet von einem um so stärkeren Einwirken der Ostkirche, besonders des ägyptischen Mönchtums auf die Entwicklung der irischen „Mönchskirche“.

Delius verfällt nicht dem Fehler der älteren protestantischen Literatur, einseitig die Eigenständigkeit der irischen Kirche zu preisen. Er zeigt, wie die enge Bindung an die Stämme und vornehmen Familien schon im 8. Jh. zur Säkularisierung führte, insofern die vielfach verheirateten Äbte, was Abtamt und Grundbesitz anging, Familienpolitik trieben (135). Die strenge Askese habe sich in einem Zug zur Werkgerechtigkeit ausgewirkt und Pelagianismus und Priscillianismus gefördert (67).

Von einem betonten Gegensatz zwischen der irischen und der römischen Kirche könne man nicht sprechen. Die Iren hätten die Oberhoheit des Papstes nicht bestritten, es sei auch „zu keiner die Lehre betreffenden Auseinandersetzung gekommen“. Die Differenz bezog sich auf die Form der Tonsur, den Ostertermin und andere Fragen der kirchlichen Organisation und Disziplin.

Ausgiebig beschäftigt sich der Verfasser mit der irischen Peregrinatio des 7. bis 12. Jahrhunderts und ihrer vielfachen und tiefgreifenden Auswirkungen auf die Kirche des Festlandes. Es bleibt aber auch nicht verschwiegen, daß es den Iren nicht gelang, „wirklich Gemeindegemeinschaft zu schaffen“ (133) und daß die von den Angelsachsen ausgehenden Nachwirkungen „erheblich größer als die der Iren“ (125) waren. Die Studie schließt mit der Synode von Cashel (1172), auf der die Eingliederung Irlands in die römische Kirche vollendet wurde und die Geschichte der irischen Kirche in ihrer Eigenständigkeit endet.

Schade, daß der verfügbare Raum es nicht gestattet hat, die Quellen, auf die verwiesen wird, gelegentlich selbst anzuführen. Weiter vermißt der Leser eine Karte der britischen Inseln. An Kleinigkeiten sei angemerkt: S. 122 muß es statt „Diözesankloster“

wohl Klerikalseminar heißen. Wenn gegen die neuere Literatur (Wieruszowski, Schieffler) an der Identität des Abel von Reims mit dem irischen Mönch gleichen Namens aus Kloster Laubach festgehalten wird, möchte man die Gründe wissen. Iserloh

Oediger, Friedrich Wilhelm: Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter. — Leiden u. Köln: Brill 1953. XII, 148 S. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. 2.)

Das ganze Mittelalter hindurch gehen Aufgeschlossenheit für die Bildung, auch für die weltliche Wissenschaft als Vorbildung für das Verständnis der Offenbarung, und eine tiefe Skepsis ihr gegenüber nebeneinander her. Diesen Gegensatz sieht Oediger einmal in dem von augustinischer Weisheit und scholastischer Wissenschaft, dann in dem zwischen der simplicitas als Lebensform der Mönche, d. h. der Liebe zum einfachen, vom Wissen unbeschwerten frommen Leben, und jeder Theologie überhaupt und schließlich in der Unterscheidung zwischen der Leistung des Albertus und des Thomas von Aquin und einer anderen Folge des Eindringens der aristotelischen Denkweise in die Theologie, die er in ihrer Verschiedenheit von Thomas aber nicht näher kennzeichnet (S. 10 f.). Leider krankt hier die besonders wegen der in den Anmerkungen gebotenen reichen Quellen wertvolle und interessante Studie, vor allem das erste, „Weisheit“ betitelte Kapitel, an einer schwerwiegenden Unklarheit. Die historische Darstellung erweist sich nicht als dem angeführten Material kongenial. Die angeführte Kritik der Frommen trifft auch das theologische Werk Augustins, vor dem begnadeten „Narr“ Franziskus kann auch die Weisheit des Bonaventura nicht bestehen, während die Kritik des Joh. Gerson und anderer im 15. Jahrhundert sich nicht gegen die Scholastik überhaupt, sondern gegen den Nominalismus des 14. Jahrhunderts wendet. Das eruierte Quellenmaterial müßte viel differenzierter ausgewertet werden, reicht es ja auch von Gratian (1140) bis Erasmus.

Die Verbote des Rechtsstudiums durch die Päpste (S. 29) richten sich nicht gegen das kanonische Recht, wie man nach der Überschrift des 2. Kapitels glauben sollte, sondern gegen das wiederentdeckte römische Recht („leges mundanas“), dessen Studium um 1200 die Päpste und die Könige von Frankreich, jeweils aus anderem Grund, verboten. Die Seiten 43–45 erscheinen angehängt. Ist die Unterscheidung „zwischen Rechtskirche und Liebeskirche“ (45) nicht zu modern?

„Das notwendige Wissen“ (3. Kapitel), das seit Gratian durch die Kanonisten vom Geistlichen, zum mindesten vom Bischof, gefordert wird, ist die Kenntnis der göttlichen Lehre und der weltlichen Wissenschaft, soweit sie zum Verständnis der Heiligen Schrift erforderlich ist, und dazu eine gewisse Lebenserfahrung. Diese Norm wurde aber nicht erfüllt und man sieht sich zu Konzessionen genötigt. Nach Innocenz III. „kann die Vollkommenheit der Liebe die Unvollkommenheit des Wissens ergänzen“. Wegen bloßer Einfalt ist kein Bischof abzusetzen (48). Beim Priester begnügte man sich mit der Kenntnis des Psalters und der liturgischen Bücher. Vom Altaristen verlangte man gar nur, daß er die Worte richtig aussprechen und betonen konnte und den wörtlichen Sinn verstand. Welches waren „Die Bildungsstätten“ (4. Kapitel)? Die Universität wurde nur von einem Bruchteil der Kleriker besucht. Wenn es nach der Gründung der Landesuniversitäten um 1500 wirklich ein Drittel bis ein Fünftel waren, dann haben die aber nicht das Theologiestudium von acht bis zwölf Jahren absolviert. Die meisten waren nur ein bis zwei Jahre immatrikuliert, brachten es also höchstens zum Baccalaureus in der Artistenfakultät. Studierte man weiter, dann statt Theologie vielfach Kanonistik, was mehr Aussicht auf einträgliche Stellen bot. „So blieben als Pflanzstätten der Kleriker die Lateinschulen und die Häuser der Geistlichen“ (68), bei denen Knaben schon früh in die Lehre gegeben wurden.

Die Bedingungen für „Die Zulassung zum geistlichen Stand“ (5. Kapitel) waren entsprechend leicht; „über die hemmungslose Zulassung Uneingeeigneter, selbst völlig Ungebildeter wird oft genug geklagt“ (92/93). Man begnügte sich durchweg mit Kenntnissen im Latein. „Wir haben erst aus dem 15. Jahrhundert ausdrückliche Zeugnisse, daß man über die Sakramente Fragen stellte, also ein wirkliches Curalexamen abnahm“ (90.). „Die Aufgaben des Pfarrers“ (Kapitel 6) bestanden vor allem im Gottesdienst und in der Spendung der Sakramente, von denen besonders das der Buße Anforderungen an die Ausbildung stellte. Die Unterweisung der Jugend war zunächst Sache der Eltern und Paten. Die Predigt überließ man vielfach den Bettelorden. Im 15. Jahrhundert dagegen richtete man Predigerstellen für Weltgeistliche ein. Diese Stellen gehen zurück auf die Initiative der Bürger oder des Rates einer Stadt und sind Ausdruck der größeren Ansprüche, die die Laienwelt im Spätmittelalter an die Seelsorge stellt. Sie sind vielfach laut Stiftungsurkunde mit einem Graduierten der Theologie zu besetzen (113), die sich aber, so müßte hinzugefügt werden, sehr schwer fanden. Ob mit dem „Versagen der (gelehrten) Theologie“ der Grund hinreichend angegeben ist, bleibe dahingestellt, voll zuzustimmen ist aber der These: „Das Auseinanderwachsen des theologischen Denkens und des religiösen Lebens ist für die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts eine ebenso wichtige „Ursache“ wie die „Mißbräuche““ (S. IX). Iserloh

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

PATRISTIK UND KIRCHENGESCHICHTE

- Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte. Jg. 6. — Speyer a. Rh.: Jaeger 1954. 410 S. br. 12,— DM; Hln. 15,— DM.
- Augustinus, Aurelius: Schriften gegen die Semipelagianer, lat.-dt. Gnade u. freier Wille. Zurechtweisung u. Gnade. Übertr. u. erl. von Sebastian Kopp, OESA. Die Vorherbestimmung d. Heiligen. Die Gabe d. Beharrlichkeit. Übertr. u. erl. von Adolar Zumkeller, OESA. — Würzburg: Augustinus-Verl. 1955. 516 S. (St. Augustinus, der Lehrer der Gnade. Deutsche Gesamtausg. seiner antipelag. Schriften.) Hln. 38,— DM.
- Becker, Carl: Tertullians Apologeticum. Werden u. Leistung. (1. Aufl.) — München: Kösel (1954). 382 S. br. 24,80 DM.
- Franz, Georg: Kulturkampf. — München: Callwey (1954). 355 S. Gzln. 19,— DM.
- Hagen, August: Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. T. 3. — Stuttgart: Schwabenverl. (1954). 354 S. Gzln. 9,50 DM.
- Jordanus de Saxonia: Liber Vitasfratrum. Ad fidem cod. rec., prolegom., app. crit. not. instruxerunt Rudolphus Arbesmann, OSA., et Winfridus Hümpfner, OSA. — New York: Cosmopolitan Science & Art Service 1943. XCII, 549 S. (Cassiciacum (American Series.) Vol. 1.) br. 18,50 DM.
- Neuss, Wilhelm: Die Kirche der Neuzeit. — Bonn: Buchgemeinde (1954). 584 S. (Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker. Bd. 3.) geb. Gzln. 19,80 DM.
- Nuove Ricerche storiche sul glansenismo. Studi presentati nella Sezione di Storia Eccles. del Congresso Internaz. per il IV centenario della Pontif. Univ. Gregor. 13-17 ottobre 1953. — Romae: Univ. Greg. 1954. VI, 310 S. (Analecta Gregoriana. Vol. 71. Series Facult. hist. eccl. Sectio A, n. 4.) br.
- Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Studi presentati alla Sezione Storica del Congresso della Pontif. Univ. Gregor. 13-17 ottobre 1953. — Roma: Pont. Univ. Greg. 1954. XI, 180 S. (Miscellanea historicae pontificiae. Vol. 18. Colect. n. 50-57.) br.
- Schmidt, Aloys: Zur Baugeschichte der Wernerkapelle in Bacharach. — Aus: Rheinische Vierteljahrsblätter. Jg. 19. 1954, H. 1/2. geh.
- Stakemeier, Eduard: Civitas Dei. Die Geschichte d. hl. Augustinus als Apologie d. Kirche. Vortr. z. Eröffnung d. Studienjahres 1954/55 d. Erzbisch. Phil.-Theol. Akad. z. Paderborn, geh. am 7. 11. 1954 — Paderborn: Schöningh 1955. 44 S. kart. 1,20 DM.
- Tüchle, Hermann: Kirchengeschichte Schwabens. Bd. 2. — Stuttgart: Schwabenverl. 1954. 504 S. (Peter-und-Paul-Bücherei.) Hln. 11,50 DM.

MISSIONSWISSENSCHAFT

- Leffe, Jean de, SJ: Chrétiens dans la Chine de Mao. — (Bruges, Belgique): Desclée, De Brouwer (1955). 136 S. (Questions actuelles.) br. 54,— frb.

BIBELWISSENSCHAFT

- Bulst, Werner SJ: Das Grabtuch von Turin. Forschungsberichte u. Untersuchungen. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1955.) 143 S., 34 Taf. Gzln. 12,80 DM.
- Dobraczynski, Jan: Botschaft der Sterne. Ein Jeremiasroman. — Heidelberg: Kerle (1955.) 508 S. Gzln. 12,80 DM.
- Féret, H.-M., OP: Die geheime Offenbarung des heiligen Johannes. Eine christl. Schau d. Gesch. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1955.) 264 S. Ln. 14,50 DM.
- The Jung Codex. A newly recovered gnostic papyrus. 3 studies by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik. Transl. and ed. by F. L. Cross. — London: Mowbray; New York: Morehouse-Gorham (1955.) 136 S. Gzln. 15 s.
- Kraft, Benedikt: Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments. 3., verm. Aufl. — Freiburg: Herder 1955. 48 S. kart. 3,50 DM.
- Nober, Peter S. J.: Verbum Domini. Indices vol. 15-30. 1935-52. — Roma: Pontif. Inst. Bibl. (1955.) IV, 110 S. br. 900 L.
- Schürmann, Heinz: Der Einsetzungsbericht. T. 2 einer quellenkrit. Unters. d. lukian. Abendmahlsberichtes. — Münster (Westf.): Aschendorff 1955. XII, 153 S. (Neutestamentl. Abhandlungen. Bd. 20, H. 4.) Zugl. Münster. Kath.-theol. Diss. Kart. 10,80 DM.
- Westermann, Claus: Das Loben Gottes in den Psalmen. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1954. 129 S. Gzln. 7,80 DM.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND DOGMATIK

- Geiselmann, Josef Rupert: Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtl. Wandel. — Freiburg: Herder 1955. XV, 438 S. Ln. 25,60 DM.
- Gumpel, Peter, SJ: Unbaptized Infants, may they be saved? — Exeter 1954: Cath. Records Press. S. 341—458. (The Downside Review. Vol. 72. 1954, No. 230.) Geh. 4 sh.
- Volk, Hermann: Schöpfungsglaube und Entwicklung. — Münster (Westf.): Aschendorff 1955. 28 S. (Schriften d. Ges. z. Förderung d. Westf. Wilhelms-Univ. zu Münster. 33.) Geh. 1,20 DM.
- Welte, Bernhard: Vom Geist des Christentums. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1955.) 104 S. Ppbd. 5,80 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT UND KIRCHENRECHT

- Eizenhöfer, Leo, OSB: Canon missae Romanae. P. 1. Traditio textus. — Romae: Orbis cath. 1954. 56 S. (Collectanea Anselmiana. Series minor. Subsidia studiorum. 1.) Kart. 6,20 DM.
- Sipos, Stephan: Enchiridion iuris canonici. Ed. 6, recogn. Ladislaus Gálos. — Romae: Orbis catholicus 1954. XIX, 914 S. br. 45,— DM.

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND HOMILETIK

- Decking, Joseph: Katechesen für die gemeinsame Erstkommunion. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1955.) 64 S. br. 2,50 DM.
- Fischer, Gerard: Johann Michael Sailer und Johann Heinrich Pestalozzi. — Freiburg: Herder 1954. XII, 355 S. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge. Bd. 7.) Kart. 20,— DM.
- Lexikon der Pädagogik. Bd. 4. Schlaf-Zynismus. — Freiburg: Herder 1955. XX, 1094, 83 S. Gzln.
- Walter, Eugen: Der göttliche Anruf. Ein Zyklus von Marienpredigten über d. Prinzip d. Mitwirkung in d. Kirche. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1955.) 63 S. br. 2,50 DM.

RELIGIÖSE KUNST

- Schneider, Reinhold: Petrus. — Freiburg: Herder (1955.) 13 S., 30 Abb. (Der Bilderkreis. Bdch. 43.) Ppbd. 3,50 DM.
- Moschner, Franz M.: Bild und Ewigkeit. — Freiburg: Herder (1955.) VIII, 95 S. Ppbd. 4,80 DM.

PASTORALTHEOLOGIE UND ASZETIK

- Albert, Anton: Gesalbt und gesandt. Erwägungen f. Priester. — Freiburg: Herder (1955.) 129 S. Pp. 4,80 DM.
- Benning, Alfons: Ehe und Familie in der Sowjetunion. — Münster: Regensburg 1955. 85 S. br.
- Görres, Ida Friederike: Aus der Welt der Heiligen. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1955.) 452 S. Lwd. 15,80 DM.
- Die Kirche in der Welt. Jg. 7, Lfg. 2. — Münster: Aschendorff (1954.) S. 127—254. Kart. 6,— DM.
- Lippert, Peter, SJ: Aufstiege zum Ewigen. 3. Aufl. — Freiburg: Herder (1955.) 259 S. Ln. 8,80 DM.
- Malik, Rudolf: Interview mit Gott. — Der Erste und der Letzte. — Gestalter der Zukunft. — Welt der Freude. Innsbruck: Rauch 1954. Jedes Heft 32 S., pro Heft 0,40 DM.
- Merten, Thomas: L'Excll d'achève dans la gloire. La vie de mère Marie-Berchmans, Trappistins missionnaire. — (Bruges, Belgique): Desclée, De Brouwer (1955.) 216 S. br. 87 Fr.
- Schnitzler, Theodor: Die Messe in der Betrachtung. Bd. 1. Kanon u. Konsekration. — Freiburg: Herder 1955. XVI, 296 S. Ln. 8,30 DM.
- Weikl, Ludwig, SJ: Entfache die Glut. Betrachtungen über d. kath. Priestertum. — Regensburg: Pustet (1955.) X, 277 S., kart. 6,80 DM, Lwd. 8,80 DM.



ES GIBT ZUR ZEIT IN DEUTSCHLAND

kein Organ, das so zuverlässig den Stand der Liturgischen Bewegung, ihre Ziele und erarbeiteten Resultate für den praktischen Seelsorger aufzeigt wie das Liturgische Jahrbuch . . . Die Arbeiten zeichnen sich alle aus durch eine geradezu ideale Verbindung von liturgischer Wissenschaft und Praxis. Hier werden wirklich wissenschaftliche Erkenntnisse für den Gottesdienst fruchtbar gemacht . . ." So urteilt der »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands« über

LITURGISCHES JAHRBUCH

Herausgegeben vom Liturgischen Institut Trier
Schriftleitung: Balthasar Fischer und Johannes
Wagner in Verbindung m. Theodor Bogler, Josef
Gülden, Joseph Pascher, Josef A. Jungmann und
Theodor Schnitzler. Das Jahrbuch erscheint jähr-
lich in 2 Halbbänden. I. Halbband des 4. Bandes
106 Seiten, kart. DM 7,—. II. Halbband in Kürze

"Sous les auspices de l'Institut liturgique de Trèves, paraît maintenant chez l'ancien éditeur du 'Jahrbuch für Liturgiewissenschaft' un autre 'Jahrbuch' avec un autre programme qui veut faire fructifier les résultats de la science liturgique dans le culte lui-même et proposer des suggestions bien fondées pour le 'Reformatio liturgica generalis de l'Eglise romaine' tout en étudiant la langue liturgique et visant à la rendre aussi intelligible que faire se peut."

Irenikon

"Malgrado lo scopo pratico, alcuni articoli hanno un valore indipendente e sono assai utili anche per la scienza liturgica."

Rivista di Archeologia Cristiana

"El carácter eminentemente práctico de la presente edición que se añade dignamente a las anteriores entregas de este importante Anuario".

Revista Bíblica

"... that the pastoral problems of the present-day liturgical movement, the enormous task of translating the Mediator programs into parish observance, might also have a scientific examination and discussion, the Liturgical Institute of Trier has now inaugurated this new 'Jahrbuch'."

Theological Studies

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER i.W.

Neuerscheinung

JOSEF FUCHS S. J.

Lex Naturae

Zur Theologie des Naturrechts

189 Seiten, Leinenband 10,50 DM

Der Autor — Professor für Moralthologie an der Päpstlichen Universität „Gregoriana“ in Rom — geht von der Erkenntnis aus, daß die Problematik der auf evangelischer und katholischer Seite lebhaft geführten Diskussion um die Begriffe Naturrecht und natürliches Sittengesetz vor allem theologisch begründet ist. Er läßt sich deshalb zunächst vom kirchlichen Lehramt und von der Heiligen Schrift sagen, was Naturrecht ist und daß es in der jetzigen Heilsordnung gilt. Der Naturbegriff und seine Bedeutung für die sittlich-rechtliche Ordnung des Menschen wird dargelegt; dabei wird deutlich, daß sich das absolute Naturgesetz als unantastbar und allezeit wirksam erweist. Das Buch ist in der Absicht geschrieben, manche Mißverständnisse der katholischen und evangelischen Naturrechtslehre zu beseitigen und ein fruchtbares Gespräch zwischen den Theologen, Juristen und Politikern beiderlei Konfessionen zu ermöglichen.



PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

Neuaufgabe

Methodisches Hilfsbuch **für den gesamten katholischen Religionsunterricht** **in den zwei ersten Jahren der Volksschule**

5. Auflage, neu bearbeitet von

Heinrich Faßbinder, Martin Pick und Peter Rausch

270 Seiten, Leinenband 10,50 DM

Das Werk bringt den ersten, stark erweiterten Teil des altbewährten Faßbinder-schen Methodischen Handbuchs zur Kleinen Schulbibel von Ecker, dessen zweiter Teil demnächst ebenfalls neu aufgelegt wird. Vom nächsten Erfahrungsbereich des Kindes ausgehend erfaßt die Unterweisung — die neuen Fuldaer Richtlinien berücksichtigend — die verschiedenen kindlichen Lebenskreise und vermittelt grundlegende religiöse Erkenntnis, um dann allmählich die Biblische Geschichte zum Ausgangspunkt der Belehrung zu machen. Das Werk schließt sich an die Lektionen der Kleinen Schulbibel von Ecker an, ist aber für den Benutzer jeder anderen Schulbibel gleich wertvoll, da es dem Lehrer grundsätzlich volle methodische Freiheit bei der Grundlegung des gesamten späteren Religionsunterrichts beläßt. Die Fülle erprobter Lehrweise und praktischer Winke wird selbst dem erfahrenen Lehrer viele Anregungen und neue Gesichtspunkte vermitteln.



PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

Im Juni dieses Jahres erscheint die zweite Auflage von

Bernhard Häring

DAS GESETZ CHRISTI

Moraltheologie in einem Band

dargestellt für Priester und Laien

1448 Seiten, Leinen 48,— DM

Die erste Auflage des Werkes ist restlos vergriffen

Die ersten Urteile über das Werk:

„Für Ihre Moraltheologie möchte ich Ihnen herzlich danken. Wie keinem andern mir bekannten Moraltheologen ist es Ihnen gelungen, eine saubere Normenethik mit einem so lebendigen, alles durchformenden Gesinnungsethos zu verbinden. Hier ist die Caritas als „forma virtutum“ die alles durchdringende Kraft eines christlichen Personalismus. Dazu die organische Eingliederung des Sakramentalen, die glückliche Verbindung von bester Tradition und Erkenntnissen moderner Philosophie und Psychologie und nicht zuletzt die gepflegte Sprache...“

Aus einem Brief von Prof. Dr. Franz Böckle, Chur, an den Autor

„Ich bin begeistert von dieser Moraltheologie und kann gar nicht von ihr loskommen. Welch eine prächtige Gabe Ihres Verlags ist sie! Man erlebt hier wirklich neu und wahr und tief die Ethik des Christentums. Hätten wir doch in unserer Studienzeit ein solches Buch gehabt!“

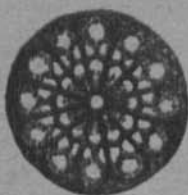
Aus einem Brief von Pfarrer . . . (Ostdeutschland) an den Verleger

„Dieses Werk kann vielen strebenden, ringenden und zweifelnden Menschen, Priestern wie Laien, wirksamste Hilfe leisten. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf die Erörterung der Grundsätze, obwohl er — Gott Dank — größten Wert darauf legt, in jedem Abschnitt die Grundsätze herauszustellen und die Einzelfragen vom Grundsatz her zu lösen, sondern er dringt wirklich vor bis in die Einzelheiten des sittlichen Lebens bzw. der sittlichen Verantwortung. Er sucht den Alltag zu erfassen, also das aufzuzeigen, zu erklären, anzuregen, was der katholische Christ braucht, um sowohl inmitten der frohen und beglückenden Anlässe und Pflichten, als auch inmitten der Ärgereien und Beschwerden, der Dunkelheiten und Fährnisse seines christlichen Lebens unverwandt seinem ewigen Ziele zuzustreben und sich ihm entsprechend zu entscheiden.“

Aus „Die neue Ordnung“, Walberberg

ERICH WEWEL VERLAG FREIBURG IM BREISGAU

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

Seit 1846 gilt unsere
besondere Pflege der

Kathol. Theologie und Liturgik

Ansichtssendungen stehen jederzeit
zur Verfügung

Geistige Arbeit - leichter gemacht

Den Weg zeigt das Buch von BENNO KERN

GEH AN DIE ARBEIT

Psychologie und Technik der geistigen Schulung

4. Auflage, neubearbeitet von Gerhard Clostermann
VIII und 192 Seiten, kart. DM 6,-, gebunden DM 9,50.
Bezug durch jede Buchhandlung. Prospekt auf Wunsch



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Bibliotheca Seminarii Clericis
Trierensis
9 JUN 55
DZ

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

64. JAHRGANG
PÄSTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

Hell und Erfüllung des Menschen im Gottmenschen. Die Apologie des Christentums bei Blaise Pascal / Erwin Iserloh	193
Der Index der verbotenen Bücher / Linus Hofmann	205
Die Trierer Bischofskandidatur von Michael Felix Korum und Franz Xaver Kraus. II. Teil / Hubert Schiel	221

KLEINERE BEITRÄGE:

Die Kalenderreform / Bernhard Puschmann	233
---	-----

BESPRECHUNGEN	243
-------------------------	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN

1955 - Heft 4

PAULINUS - VERLAG - TRIER

Die Jahresbestliste der deutschen Filmliga - ein Dienst am wertvollen Film

Das ist einer der Beiträge aus Heft 4 der „Internationalen Film-Revue“, das ganz den Anliegen der praktischen Filmarbeit gegeben ist. Weitere Beiträge des Heftes u. a.: Der Film und die Freiheit der Kunst - Filmdiskussion und Filmerziehung. Ein Beitrag zur Filmbildungsarbeit - Filmarbeit auf dem Lande - Tonschallfilm im Vormarsch - Die Gilde deutscher Filmkunsttheater

Verlangen Sie bitte Ansichtshefte bei

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Dozent Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Professor Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Musner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Dozent Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Heil und Erfüllung des Menschen im Gottmenschen

Die Apologie des Christentums bei Blaise Pascal

Von Professor Dr. Erwin Iserloh

Blaise Pascal ist einseitig als der Verfasser der *Lettres écrites à un provincial*, als Parteigänger von Port Royal und schließlich sogar als „Wegbereiter Voltaires“ in die Geschichte eingegangen. Sein eigentliches Anliegen, wir können sagen, seine religiöse Mission im Zeitalter der Renaissance und Aufklärung ist so nicht zur Auswirkung gekommen.

Dieser Seite aber gilt das heute so auffallend große Interesse an Pascal; sie soll im Folgenden herausgestellt werden.

Zunächst einige Daten: Blaise Pascal wurde am 19. Juni 1623 zu Clermont geboren. Als Kind von drei Jahren verlor er seine Mutter, womit seine Erziehung ganz in der Hand des Vaters lag. Mit 16 Jahren schrieb er seine berühmte Abhandlung über die Kegelschnitte; mit 19 Jahren erfand er zur Unterstützung seines Vaters, damals leitender Steuerbeamter in Rouen, eine vielbewunderte Rechenmaschine; mit 23 Jahren machte er wichtige Experimente im Zusammenhang mit den Toricellischen Versuchen über den leeren Raum. In dieser Zeit, 1646, kam er aus Anlaß der Krankheit seines Vaters mit Ärzten aus dem Kreis von Port Royal in Kontakt. Das führte zu einer intensiveren Begegnung mit religiösen Fragen, die eine Unruhe über ihn brachte, ohne daß der entscheidende Durchbruch erfolgte.

Acht Jahre lang ist Pascals Leben „ein unstetes Hin und Her, ein Jagen zwischen Gegensätzen und ein Knäuel von Widersprüchen. Religiös und unreligiös, fanatisch und lax, selbstisch und voller Selbstverachtung, verzweifeln in Krankheit und hingeben an den Rausch des Lebens“¹.

In der Nacht vom 23. auf den 24. XI. 1654 kommt die Gnade über ihn in einem mystischen Erlebnis, das er selbst als Feuer, Erleuchtung und Leben bezeichnet. Als sog. *Mémorial* trägt er den schriftlichen Niederschlag dieser Nacht in sein Gewand eingenäht bei sich.

Aus dieser inneren Begegnung mit Christus vermag Pascal sich frei zu machen von den Versuchungen seiner Zeit: Dem Positivismus der Wissenschaft, dem Relativismus und nicht zuletzt der Diktatur einer Gesellschaft, die aus skeptischer Indifferenz einem letzten Ziel gegenüber das Gesellschaftliche zum Selbstzweck machte².

In den acht Jahren nach seiner „Bekehrung“, wie Pascal das Gnaden-erlebnis von 1654 nennt, bis zu seinem Tode — er starb im Alter von 39 Jahren am 19. August 1662 — arbeitet er an einer Apologie des Christentums. Dieses Werk wurde nicht vollendet, nur Gedanken-

¹ H. Lützel, Pascal, Religiöse Schriften, Kempen 1947, S. 18.

² Vgl. Lützel a. a. O. S. 20 f.

splitter sind auf uns gekommen, die sog. *Pensées*. Diese sind also keine Lehrsprüche, auch keine Aphorismen, d. h. kurze aber doch durchgefeilte Äußerungen von Gedanken, sondern vorläufige Notizen, Gedächtnisstützen und Entwürfe zu einem großen Werk, dessen Ausführung ein vierjähriges Siechtum und schließlich der Tod verhinderten. Waren die einzelnen Gedanken schon zufällig, wie sie Pascal auf Spaziergängen und zu anderen Anlässen kamen, aneinandergefügt, so hat der Buchbinder, dem die nachgelassenen Blätter zum Binden übergeben wurden, durch willkürliches Auseinanderreißen von Zusammengehörigem noch weitere Unordnung gestiftet. Dabei lassen die *Pensées* durchaus eine innere Ordnung spüren und entsprechend haben sich verschiedene Gelehrte an einer Ausgabe versucht. Allerdings haben diese Versuche nicht zu eindeutigen Lösungen geführt. Von hier aus erklären sich die verschiedenen Zählweisen der Fragmente³.

Neben den *Pensées* verwerte ich die Unterhaltung über Epiktet und Montaigne, die Pascal mit Herrn de Saci, Beichtvater von Port Royal, geführt hat (1655)⁴. Sie ist mit Recht als der Schlüssel zu den *Pensées* bezeichnet worden.

I.

Das Elend des Menschen ohne Gott

In Fr. 60 gibt Pascal selbst die Einteilung seiner geplanten Apologie an: „Erster Teil: Elend des Menschen ohne Gott. Zweiter Teil: Glückseligkeit des Menschen mit Gott.“

Wir sehen: Pascal geht vom Menschen aus, um die Religion zu suchen, die der Situation des Menschen gerecht wird und ihm Heilung gibt.

Wie sieht Pascal den Menschen?

Fr. 693:

„Wenn ich sehe, wie blind und elend die Menschen sind, wenn ich bedenke, daß das ganze Weltall stumm und der Mensch ohne Einsicht sich selbst überlassen ist, wie ein Verirrter in diesem Winkel des Weltalls, ohne daß er wüßte, wer ihn dorthin gebracht, was da zu tun ist, noch was ihm widerfahren wird, wenn er stirbt, bedenke, wie unfähig er ist, irgendetwas gewiß zu wissen, dann überkommt mich ein Grauen, wie es einen Menschen überkommen müßte, den man im Schlaf auf einer wüsten und schreckvollen Insel ausgesetzt und der erwachend weder weiß, wo er ist noch wie er entkommen kann. Bedenke ich

³ Wir halten uns an die Ausgabe von Léon Brunschvicg (Taschenausgabe: *Pensées et Opuscules*, Paris, Librairie Hachette [o. J.] = P. et Op.) und folgen entsprechend der deutschen Übersetzung von Ewald Wasmuth: Blaise Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (*Pensées*), 5. Aufl. Heidelberg 1954; ders., Blaise Pascal, Die Kunst zu überzeugen und die anderen kleineren philosophischen und religiösen Schriften, 2. Aufl. Heidelberg 1950 = Wasmuth II.

⁴ P. et Op. S. 146–162; Wasmuth II S. 114–138. Epiktet, griechischer Philosoph der stoischen Schule (50–138 n. Chr.). Montaigne (1533–1592) berühmter Essayist und Hauptvertreter der sog. Moralisten.

das, dann wundere ich mich, wie es möglich ist, daß man ob solcher elender Lage nicht verzweifelt. Ich finde andere Menschen in meiner Nähe, deren Natur meiner gleicht: ich forsche sie aus, ob sie mehr wissen als ich: sie erwidern mir, nein. Und trotzdem haben sich diese elend Verirrten, nachdem sie sich umgeschaut und einiges fanden, was sie freute, diesem, das sie freute, ergeben und sich daran gebunden.“

Der Mensch ist aus dem Ort gefallen und nicht mehr in der Lage, sich selbst zu verstehen. Er ist sich selbst zum Rätsel geworden.

Fr. 72:

„Der Mensch ist sich selbst das unlösbarste Rätsel der Welt, denn er kann nicht begreifen, was der Körper ist, und noch weniger, was der Geist ist, und am wenigsten von allem wie ein Körper und ein Geist vereint sein können. Das ist der Gipfel aller Schwierigkeiten und indessen unser eigenes Wesen.“

Es gibt zwei Möglichkeiten wie der Mensch von sich aus, d. h. der auf sich selbst beschränkte und von Gott losgelöste Mensch, sich versteht: Die Stoa und der Epikureismus. Vielfach setzt sich Pascal mit diesen Auffassungen auseinander. Einmal sieht er sie in Epiktet und Montaigne verkörpert, an anderer Stelle kennzeichnet er sie als Dogmatismus und Pyrronismus. An der Weise, wie Pascal den antiken Stoiker Epiktet dem modernen Skeptiker Montaigne gegenüberstellt, wird deutlich, daß ihn keine historischen Gesichtspunkte leiten. Es handelt sich um zwei Weisen, das menschliche Leben zu sehen, die unter Pascals Zeitgenossen sehr verbreitet waren und Pascal selbst zeitweise bestimmten. Von Montaigne z.B. war er so sehr beeinflusst, daß ganze Sätze in seinem Werk Reminiszenzen und Zitate aus den Essays von Montaigne sind.

Die geschichtliche Situation damals ist als Nachkriegszeit wie die unsere gekennzeichnet durch eine gewisse geistige Ermüdung und mangelnde Geneigtheit zur Entscheidung. Wir stehen am Ende des Dreißigjährigen Krieges. Die unerquicklichen Kämpfe zwischen Katholiken und Reformierten in Frankreich, bei denen sich beide Parteien auf die eine Offenbarung beriefen, lösten in einer großen Anzahl der Gebildeten eine Indifferenz gegen jedes kirchlich und dogmatisch festgelegte Christentum aus. Der Glaubensstreitigkeiten müde, wandte man sich einer dogmenlosen Frömmigkeit zu.

Die landläufige Meinung läßt sich etwa so zusammenfassen: Der Mensch ist überhaupt nicht zu einer objektiven und sicheren Erkenntnis geboren: alles ist nur subjektiv und relativ zu nehmen. Sogar die obersten Denkgesetze können Täuschungen eines Dämon sein oder zufällige Forderungen unserer Natur, so daß wir zwar danach denken und handeln müssen, aber über ihre transzendente Gültigkeit nichts aussagen können.

Die Lehren der Religion machen darin keine Ausnahme. In der Wissenschaft können wir sie weder beweisen noch widerlegen. Deshalb sind auch alle Glaubensstreitigkeiten müßig und sinnlos. In der Lehre liegt aber gar nicht der Schwerpunkt des Christentums, so meinte man, sondern im sittlichen Leben, das der einzelne von sich aus gestaltet.

Christentum ist in erster Linie Morallehre, und die Stoa hat diese nicht nur vorbereitet, sondern im Keime schon enthalten. Auf diesen Kern müsse man sich von aller Äußerlichkeit des Kirchentums immer wieder zurückziehen. Das waren die Gedanken, die damals bei den Gebildeten, und gerade bei den religiös-ethisch Hochstehenden, die vom Treiben an dem Hofe des „allerchristlichsten Königs“ sich abgestoßen fühlten, Mode waren. Dieser Versuch, eine von der Offenbarungsreligion emanzipierte Laienreligion aufzustellen, führte zu einer Renaissance der Anschauungen der Stoiker und der Epikureer.

Pascal sieht in Epiktet und Montaigne „die beiden glänzendsten Vertreter dieser beiden berühmtesten Sekten“⁵ der ungläubigen Welt, die zugleich als einzige sich in einer gewissen Geschlossenheit und Konsequenz darbieten. Was kann man, so sagt er, in der Tat ohne Offenbarung anderes tun, als einem dieser beiden Systeme zu folgen.

Epiktet ist für ihn der Philosoph, der wie kein zweiter die Pflichten des Menschen erkannt hat. Dieser Weise der älteren Stoa aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert verlangt von dem Menschen, daß er Gott als sein Hauptziel betrachte und dauernd im Angesicht des Todes lebe. Er soll sich daran erinnern, daß er einem Schauspieler gleicht, der die ihm übertragene Rolle zu spielen und sich den Anordnungen des Spielers zu fügen hat. Ist der Mensch einmal inne geworden, daß er auf die äußeren Dinge keinen Einfluß hat und sie für ihn Schicksal sind, dann wird er seine Glückseligkeit nicht in dem suchen, was unabhängig von ihm ist, wie Reichtum, Ehre und Glück, sondern in dem, was in unserer Macht steht. Das ist aber der Geist, der Gott und seinen Willen erkennt, und der Wille, der die Kraft hat, was er für richtig erkennt, von sich aus in die Tat umzusetzen. „Darin bestehen“, fährt Pascal fort, „die Einsichten dieses großen Geistes, der so genau die Pflichten des Menschen kannte. Ich wage zu sagen, daß er anbetungswürdig wäre, wenn er auch von der Ohnmacht des Menschen gewußt hätte. Denn man müßte Gott sein, um dieses und jenes die Menschen zu lehren.“⁶

Epiktet übersieht nach Pascal die Abgründe des menschlichen Herzens. Denn wie Paulus sagt, tun wir eben nicht das, was wir wollen, das Gute, sondern was wir nicht wollen, das Böse. Fr. 466: „Epiktet lehrt die Menschen: Ihr geht einen falschen Weg, und er zeigt, daß ein anderer da ist, aber er führt nicht zu ihm.“

Diese Überschätzung der Kraft des Menschen, dieser teuflische Dünkel, *ces principes d'une superbe diabolique* (P. et Op. S. 150) führen Epiktet weiter in den Irrtum des Pantheismus, z. B. zu lehren, die Seele sei ein Teil der göttlichen Wesensart.

⁵ *les deux plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde et les seules conformes à la raison* (P. et Op. S. 159). Vgl. Fr. 434.

⁶ P. et Op. S. 149; Wasmuth II S. 118.

Wir müssen wissen, daß Descartes der neuaufkommenden stoischen Philosophie weitgehend verpflichtet war und von ihm aus Spinoza zum Pantheismus gelangte⁷.

An der *misère de l'homme*, an der Ohnmacht und Schwäche des Menschen scheitern nach Pascal also mit Epiktet und der Stoa auch Descartes und alle anderen Systeme, die einer menschlichen Autonomie das Wort reden.

Mit Descartes setzt sich Pascal vielfach auseinander. Er sieht in seiner Lehre den Versuch des modernen Menschen, im Letzten ohne Gott auszukommen und die menschliche Existenz auf die Wissenschaft zu gründen. Fr. 77:

„Ich kann das Descartes nicht verzeihen. Er hätte am liebsten in seiner ganzen Philosophie Gott nicht bemüht. Er konnte es aber nicht vermeiden, ihn der Welt, um sie in Bewegung zu setzen, einen Nasenstüber geben zu lassen. Danach hat er nichts mehr mit Gott zu tun.“ Deshalb heißt es Fr. 78: „Descartes unnütz und ungewiß.“

Gegen den Deismus in jeder Form richtet sich Pascals Angriff. Weil jener „fast ebenso fern der christlichen Religion ist wie der Atheismus“ (Fr. 556), führt er den Kampf in solcher Leidenschaft.

Scheitert der Stoizismus, weil er keinen Raum läßt für die menschliche Gebrochenheit und Misere, so ist das gerade das Thema des Skeptizismus, der in Montaigne einen eindrucksvollen Vertreter gefunden hat.

Dieser geht von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen, von den Widersprüchen seiner Natur, seines Denkens und Wollens aus. Er bekennt sich zum radikalen Skeptizismus, der weder Ja noch Nein sagt, sondern nur: *Que sais-je?* Er kann mit keinem positiven Ausdruck seine Anschauung darlegen, denn wenn er sagt, er zweifle, so verleugnet er sich selbst, da er dann wenigstens versichert, daß er zweifelt. Wenn wir das Wahre und Gute nicht erkennen können, dann können wir auch keine Gesetze für unser Handeln aufstellen. So lautet Montaignes Moralprinzip: Lebe nach deiner Natur, nach den Gesetzen deiner Möglichkeiten. Das bedeutet, daß man sich auf dem Faulbett ausruht. Die Gewichte, die ihn bewegen, sind Beispiel und Bequemlichkeit (*l'exemple et la commodité*). Er flieht die Laster und hält die Treue in der Ehe wegen der Unbequemlichkeit, die aus der Ausschweifung entsteht. Er sucht so unterzutauchen in die Gesichertheit der vitalen Unmittelbarkeit und übersieht, daß der Mensch aufgerufen ist von Gott, daß er, der einzelne, verantwortlich ist.

Beide Systeme suchen so dem Menschen einen festen Standort zu geben, wo er der Unsicherheit, den Gefährdungen und Anfechtungen des Lebens gewappnet gegenüberstehen kann. Das eine führt zum Stolz, der die Ohnmacht nicht kennt, das andere zur Schlawheit und Indifferenz, die das Sittengesetz in uns übersieht. Mögen sie den Menschen feien gegen die trübseligen Ereignisse des äußeren Schicksals, so vermögen sie aber

⁷ Wasmuth II S. 85.

nicht die Bedrohung, die der Mensch aus der Aufgebrochenheit seiner eigenen Seele erfährt, von ihm zu nehmen. Denn der Mensch weiß zuviel, um Skeptiker, und zu wenig, um Dogmatist zu sein.

Fr. 395:

„Wir sind nicht imstande, völlig unwiderstehlich den Dogmatismus zu beweisen. Wir haben eine Ahnung der Wahrheit, die der Skeptizismus nie völlig widerlegen kann.“

Fr. 434:

„Die Feste der Dogmatisten besteht darin, daß man, wenn man ehrlich und aufrichtig spricht, nicht an den natürlichen Grundlagen zweifeln kann. Dagegen setzen die Skeptiker in einem Wort die Ungewißheit unseres Ursprungs, die die unserer Natur einschließt, worauf die Dogmatisten, solange die Welt steht, zu erwidern haben... Denn, kann man sagen, der Mensch besäße die Wahrheit gewiß, er, der sobald man ihn anrührt, die Beute fahren lassen muß und keinerlei Rechtstitel vorweisen kann?“

Der Mensch ist somit unfähig, aus sich selbst und aus eigenen Kräften die Wahrheit und das Glück zu erreichen, die er doch immerfort erstreben muß.

Fr. 437:

„Die Wahrheit ersehnen wir und finden in uns nur Ungewißheit. Das Glück suchen wir und finden nur Elend. Es ist uns unmöglich, Glück und Wahrheit nicht zu ersehnen, und es ist uns gleich unmöglich, Glück und Gewißheit zu erlangen. Dieses Verlangen ist uns gelassen, so um uns zu bestrafen, wie um uns fühlen zu lassen, von wo wir gesunken sind.“

Pascal sieht den Menschen also dialektisch in der Entgegensetzung von *grandeur et misère*. Wir haben zu beachten, es handelt sich hier um „eine komplexe Antinomie“⁸ oder, um mit Pascal selbst zu sprechen, um eine „gegensätzliche Wahrheit“ (*vérité opposée*, Fr. 567).

Grandeur und *misère* sind nicht zwei einander abwechselnde Zustände des Menschen, wie die Moralisten sie zu unterscheiden pflegen, nicht zwei nebeneinander herlaufende Strebungen; es sind nicht die vielzitierten zwei Seelen in der Brust des Menschen. Es ist auch nicht so, „daß der Mensch unter bestimmten Gesichtspunkten groß und unter anderen elend ist“⁹. Größe und Elend bilden einen Komplex und bedingen sich gegenseitig. Der Mensch ist groß, weil und wenn er sich elend fühlt, und ist elend, weil er groß ist.

Fr. 416:

„Das Elend des Menschen folgt aus der Größe und die Größe aus dem Elend. Die einen haben das Elend um so deutlicher erschlossen, als sie es als Beweis der Größe nahmen, und die anderen erschlossen die Größe um so überzeugender, als sie sie aus der Nichtigkeit selbst ableiteten. Alles, was die einen sagen könnten, um die Größe zu beweisen, diene den anderen nur als Argument, um das Elend zu folgern; denn man ist um so elender, je höher der Ort war, von dem man gestürzt ist, und die anderen schlossen hieraus auf das Gegenteil. So hat einer den anderen endlos im Kreis geführt; denn sicher ist, daß in dem Maße, in dem den Menschen Einsicht wird, sie Größe und Elend im

⁸ Richard Lohde, *Die Anthropologie Pascals*, Halle 1936, S. 25.

⁹ Fortunat Strowski, *Blaise Pascal. Oeuvres complètes* Bd. 3, Paris 1931, S. 56.

Menschen finden. Kurzum, der Mensch weiß, daß er elend ist; also ist er elend, da er es ist; groß aber ist er, weil er es weiß.“

Als geistiges, auf sich selbst bezogenes und sich selbst begreifendes Wesen weiß der Mensch um sein Elend. Dieses Wissen zeichnet ihn aber gerade vor den Tieren und Bäumen aus und bedeutet seine Größe. So ist die *misère* die Folge des Denkens, d. h. aber der *grandeur*. Andererseits enthüllt sich dem Menschen in dem Erlebnis seines Elendes, daß er groß ist.

Fr. 397:

„Die Größe des Menschen ist groß, weil er sich als elend erkennt. Ein Baum weiß nichts von seinem Elend. Also: Elend ist nur, wer sich als elend erkennt; aber nur das ist Größe: wissen, daß man elend ist.“

Fr. 398:

„All dieses Elend selbst beweist seine Größe, es ist das Elend eines großen Herrn, das Elend eines entthronten Königs.“

Fr. 399:

„Ohne Empfindung ist man nicht elend, ein zerstörtes Gebäude ist es nicht, nur der Mensch ist elend: ‚Ich bin der Mann, der Elend hat erfahren‘ (Kl 3, 1).“

Fr. 409:

„So offenbar ist die Größe des Menschen, daß er sie selbst aus seinem Elend gewinnt. Denn was den Tieren natürlich ist, nennen wir Elend des Menschen... Wer ist unglücklich, daß er nicht König ist außer dem entthronten König... Wer wäre unglücklich, weil er nur einen Mund hat, und wer wäre nicht unglücklich, wenn er nur ein Auge hätte. Niemand hat sich je betrübt, nicht drei Augen zu haben, aber untröstlich ist man, wenn man keines hat.“

Die Geistigkeit macht die Größe des Menschen aus, bedingt aber auch sein Elend.

Fr. 346:

Pensée fait la grandeur de l'homme.

Fr. 347:

„Nur ein Schilfrohr, das Zerbrechlichste in der Welt, ist der Mensch, aber ein Schilfrohr, das denkt. Nicht ist es nötig, daß sich das All wappnet, um ihn zu vernichten: ein Windhauch, ein Wassertropfen reichen hin, um ihn zu töten. Aber wenn das All ihn vernichten würde, so wäre der Mensch doch edler als das, was ihn zerstört, denn er weiß, daß er stirbt, und er kennt die Übermacht des Weltalls über ihn; das Weltall aber weiß nichts davon. Die ganze Würde des Menschen besteht im Denken, an ihm müssen wir uns aufrichten und nicht am Raum und an der Zeit, die wir doch nie ausschöpfen werden. Bemühen wir uns also, richtig zu denken, das ist die Grundlage der Wirklichkeit.“

Weil der Mensch durch seinen wachen Geist immer wieder sein Elend erfährt, sucht er diesem zu entgehen durch die Flucht in die Geschäftigkeit oder in Zerstreuung (*divertissement*) mancherlei Art wie Glücks- und Kampfspiel, Jagd u. ä.

Fr. 169:

„Trotz dieses Elends will der Mensch glücklich sein und nichts als glücklich sein, und er ist nicht fähig, zu wollen, daß er es nicht sei... Nötig wäre, damit er es sei, daß er sich unsterblich mache, da er das aber nicht kann, verfiel er darauf, nicht daran zu denken.“

Fr. 139:

„Deshalb sind das Spiel und die Unterhaltung mit Frauen, deshalb sind der Krieg und die hohen Ämter so begehrt. Hier ist nicht wirklich das Glück, noch bildet man sich ein, daß die Glückseligkeit von dem Geld abhinge, das man im

Spiel gewinnen kann, oder von dem Hasen, den man jagt: würden sie einem als Geschenk angeboten, würde man sie nicht wollen. Dieses bequeme und friedliche Haben, das uns weiter an unser Elend denken läßt, ist es nicht, was man sucht, noch sucht man die Gefahren des Krieges oder die Mühen der Ämter, sondern nur den Reiz, der uns hindert, an unser Elend zu denken und der uns ablenkt. Das ist die Ursache, weshalb die Menschen so sehr den Lärm und den Betrieb schätzen, der Grund, daß das Gefängnis eine so furchtbare Strafe, der Grund, daß das Vergnügen der Einsamkeit unvorstellbar ist. Und so ist schließlich das größte Glück der Könige, daß man bemüht ist, sie unaufhörlich zu belustigen und ihnen jede Art Vergnügen zu schaffen.“

Aber bei aller Zerstreuung wird der Mensch nicht zufrieden. Denn der innerste Grund seines Herzens sagt ihm, daß das wahre Glück doch nur in der Ruhe liegt. Diese Gegensätzlichkeit führt ihn zur Selbsttäuschung. Der Mensch glaubt, die Ruhe zu suchen, und will in Wirklichkeit doch gerade nur die Zerstreuung. Mit anderen Worten: Der Mensch kennt und versteht sich selbst nicht mehr.

Fr. 139:

ils ne se connaissent pas eux-mêmes.

Der Mensch, der sich an das Treiben der Welt verliert, der Epikureer, lebt gar nicht eigentlich. Er ist sich immer selbst voraus. Er verbirgt die Gegenwart vor sich, weil sie ihn bekümmert. Und wenn sie ihm freundlich ist, bedauert er, sie entschwinden zu sehen.

Fr. 172:

„... So leben wir nie, sondern hoffen zu leben, und so ist es unvermeidlich, daß wir in der Bereitschaft glücklich zu sein, es niemals sind.“

Fr. 183:

„Wir eilen sorglos in den Abgrund, nachdem wir vor uns etwas aufgebaut, was uns hindert, ihn zu sehen.“

Fragwürdig ist das epikureische Verhalten, weil dauernd vom Tode bedroht. Ebenso wenig führt aber der entgegengesetzte Weg des Stoikers, der sich auf das eigene Selbst zurückzieht, zum Ziel. Denn der Mensch kann bei sich selbst keine Ruhe finden, ohne sich über die Chaotik seines Wesens hinwegzutäuschen und zu betrügen.

Fr. 140: „Jemand, der geschaffen ist, um die Welt zu erkennen, alle Dinge zu beurteilen, einen Staat zu regieren, hier seht ihr ihn beschäftigt und gänzlich erfüllt von dem Wunsch, einen Hasen zu jagen. Und wenn er sich nicht dazu hergibt und immer Haltung bewahren will, wird er noch törichter sein, weil er sich über das Menschsein erheben möchte und am Ende doch nur ein Mensch ist, d. h. fähig zu wenig und zu viel, zu allem und zu nichts: er ist weder Engel noch Tier, sondern Mensch.“

Fr. 358:

„Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will, daß wer den Engel will, das Tier macht.“

Man könnte nun annehmen, daß Pascal, wo er Stoa und Epikureismus ablehnt, weil sie der Situation des Menschen nicht gerecht werden, zwischen beiden Systemen zu vermitteln suchte im Sinne der sog. goldenen Mitte oder der Hegelschen Synthese, um so eine natürliche Lebensregel aufzustellen. Aber das ist nach ihm schlechthin unmöglich, weil die Systeme in sich so geschlossen und konsequent sind, daß sich kein Teil

nach Belieben herausheben läßt. „Denn da der eine die Gewißheit, der andere den Zweifel, der eine die Größe des Menschen, der andere seine Schwäche behauptet, würden sie ebenso die gegenseitige Wahrheit wie die gegenseitigen Irrtümer aufheben.“¹⁰ Ist Vermittlung nicht möglich, dann kann man sich noch weniger beiden Systemen gegenüber neutral verhalten.

Fr. 434:

„Damit ist der Krieg zwischen den Menschen ausgebrochen, in ihm muß jeder Partei nehmen und sich notwendig einreihen, sei es bei den Dogmatikern, sei es bei den Skeptikern. Denn wer meint, er könne neutral bleiben, der ist Skeptiker *par excellence*; diese Neutralität ist das Wesen der Verschwörung; wer nicht ihr Gegner ist, der ist ausdrücklich für sie (worin ihr Vorteil besteht). Die Neutralen sind nicht heraus; sie sind neutral, unbeteiligt, sie bleiben in allem in der Schwebe, ohne sich anzunehmen.“

Bei der Auseinandersetzung mit den Moralsystemen geht es Pascal nicht um diese selbst, er kritisiert sie nicht, um ein anderes besseres an ihre Stelle zu setzen; sein Anliegen ist es zu zeigen, wie jeder Versuch, den Menschen innerweltlich zu deuten, scheitern muß, weil er das ganze Sein des Menschen nicht zu fassen vermag. Pascal sucht seine Zeitgenossen aus den Gehäusen der philosophischen Systeme aufzuscheuchen, um sie für den Zugriff der Gnade bereit zu machen.

Fr. 419:

„Ich werde nicht dulden, daß man sich bei diesem, auch nicht, daß man sich bei jenem beruhigt, damit, wenn man ohne Stützpunkt und Ruhe ist ...“

Fr. 556:

„Wofür er sich immer entscheidet, ich werde ihm dort keine Ruhe lassen ...“

Fr. 420:

„Schmeichelt er sich, so erniedrige ich ihn; erniedrigt er sich, so schmeichle ich ihm; und immer widerspreche ich, bis er begreift, daß er ein unbegreifliches Unwesen (*un monstre incompréhensible*) ist.“

Dem Menschen außerhalb der Gnade bleibt nichts anderes übrig, als stöhnend zu suchen.

Fr. 421:

„Ich tadele die, die den Menschen preisen, ebenso wie die, die ihn tadeln, und wie die, die ihn zu zerstreuen trachten, nur die kann ich anerkennen, die stöhnend suchen (*qui cherchent en gémissant*).“

Es wird häufig das Wort Pascals aus Fr. 378 angeführt: „Die Mitte verlassen, heißt die Menschlichkeit verlassen“, und es könnte hier so scheinen, als ob Pascal doch zwischen den beiden Extremen vermitteln wolle. Aber wir müssen beachten, daß er diesen Satz bringt als Meinung der Skeptiker und nicht als die seine. Pascal leugnet, daß es für den Menschen eine echte Mitte gibt. Er sieht den Menschen zwischen den beiden Unendlichkeiten des Unendlich-Großen und Unendlich-Kleinen. Gibt es zwischen Unendlichem eine Mitte? Konsequent spricht Pascal vom Anschein der Mitte.

¹⁰ P. et Op. S. 160; Wasmuth II S. 134.

Fr. 72:

„Denn, was ist zum Schluß der Mensch in der Welt? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All. Unendlich entfernt sind wir von dem Begreifen der Unendlichkeiten, das Ende aller Dinge und ihre Gründe sind für uns undurchdringlich verborgen, unlösbares Geheimnis. Wir sind so unfähig, das Nichts zu fassen, aus dem wir gehoben, wie das Unendliche, in dem wir versinken. Was wird er tun, wenn er nichts anderes erkennt als in etwas den Anschein der Mitte der Dinge, in der ewigen Verzweiflung, weder ihr Ende noch ihren Grund zu kennen? Alle Dinge entwachsen dem Nichts und ragen bis in das Unendliche. Wer kann diese erschreckenden Schritte mitgehen? Der Schöpfer dieser Dinge vermag es, kein anderer kann es tun. Weil die Menschen über diese Unendlichkeiten nicht nachgedacht, unterfingen sie sich, die Natur zu erforschen, als hätten sie mit ihr irgendein gemeinsames Maß. Rätselhaftes Ding, daß sie in einer Anmaßung, die so unendlich ist wie ihr Gegenstand, die Gründe der Dinge verstehen und dahin gelangen wollten, alles zu wissen. Denn es ist außer Zweifel, daß man diesen Plan nicht fassen kann, ohne eine Anmaßung oder eine Fähigkeit, die ebenso unendlich ist wie die Natur.“

Der Mensch hat gleichsam den perspektivischen Punkt verloren, von dem er das Sein und sich selbst richtig schauen könnte.

Fr. 381:

„So ist es mit den Bildern, die man von zu nah oder von zu fern betrachtet; es gibt nur einen unteilbaren Punkt, der der rechte Ort ist: die anderen sind zu nah oder zu weit, zu hoch oder zu niedrig. Die Perspektive bestimmt ihn in der Malerei, wer könnte ihn für die Wahrheit oder die Moral bestimmen.“

Der Mensch ist ortlos geworden, er hängt in der Schwebe, er ist égaré.

Fr. 427:

„Der Mensch weiß nicht, an welchen Platz er sich stellen soll. Sichtbar ist er verirrt und von dem wahren Ort gefallen, ohne daß er ihn wieder finden könne; überall sucht er ihn in den undurchdringlichen Finsternissen voller Unruhe und ohne Erfolg.“

F. 431:

„Was also wird der Mensch sein? Wird er Gott oder den Tieren gleichen? Welch entsetzlicher Abstand! Was wird aus uns werden? Wer erkennt nicht aus alledem, daß der Mensch verirrt, daß er aus seinem Ort gefallen ist, daß er ihn ruhelos sucht und daß er ihn nicht wiederfinden kann? Wer aber wird ihn dahin weisen? Die größten Menschen haben es nicht vermocht.“

Der Mensch hat seinen Bezugspunkt verloren: Gott. Durch die Sünde Adams ist er ihm entrückt. Das Wesen des Menschen weist aber über sich hinaus, als Person ist er angelegt auf die Begegnung mit einem Du.

„Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen“ (*l'homme passe infiniment l'homme*, Fr. 434): Aber er kann das Gegenüber nicht finden. Er hängt in der Luft und weiß seine Lage nicht zu deuten. „Das Letzte, den Menschen eigentlich Definierende stammt nicht aus der Natur, sondern aus Gott. Es kann nicht aus der Welt her abgeleitet, sondern nur

aus der Gnade entgegengenommen werden.“¹¹ Hier sind wir bei dem eigentlichen Anliegen Pascals. Von der Natur her ist das Verständnis der Existenz unmöglich; der Mensch kann von sich selber aus nicht begriffen werden. Eine ehrliche Einschätzung seiner Situation zwingt ihn, die Selbstbehauptung und Selbstgenügsamkeit aufzugeben und seine Existenz in Gott zu gründen, sich für die Gnade zu öffnen.

Fr. 434:

„Welches Trugbild ist also der Mensch! Welch sonderbare Mißgeburt! Welch ein Chaos! Welch ein lebendiger Widerspruch! Was für ein Wunder! Beurteiler von allem, törichter Erdenwurm, Verwalter der Wahrheit, Kloake der Ungewißheit und der Irrheit, Ruhm und Auswurf des Universums. Wer könnte diese Verwirrung entwirren?... Was soll aus euch Menschen werden, die ihr durch eure natürliche Einsicht erkennen wollt, was eure wirkliche Seinslage ist? Keine der Sekten kann man meiden, noch in einer bestehen. Erkenne, Hochmütiger, was für ein Widerspruch du dir selbst bist. Demütige dich, ohnmächtige Vernunft, schweige still, törichte Natur, begreife: der Mensch übersteigt unendlich den Menschen, und lerne von deinem Herrn deine wirkliche Lage, von der du nichts weißt. Höre auf Gott!“

Immer wieder ruft Pascal dem skeptisch-rationalistischen Gebildeten des 17. Jahrhunderts, der sich auf sich selbst zu stellen versucht, zu:

„Der Mensch ist etwas, das aus ihm selbst, wie er heute ist, nicht verstanden werden kann. Er geht in der Grenze des Innerweltlich-Natürlichen oder Humanen nicht auf. Er ist von der Anlage her *ad deum creatus*; darauf hingeordnet, von der Gottbegegnung ergriffen und in die lebendige Gottesteilhabe gezogen zu werden.

Der Mensch ist kein sich selbst genügendes, damit aber auch in sich selbst eingegrenztes Wesen. Er ist Wesen über sich hinaus, wie das Fr. 434 es großartig formuliert: *l'homme passe infiniment l'homme*. Seine Natur verwirklicht sich gerade nicht in der Entfaltung einer in sich selbst geschlossenen Anlage, sondern darin, daß sie über sich selbst hinaus in die Lebensgemeinschaft mit Gott gezogen wird. Die Notwendigkeit, sich selbst zu übersteigen — eben das ist die tiefste Natur des Menschen!¹² Die Absage an diese Selbstüberschreitung, die Idee der selbstgenügsamen Natur, das bürgerliche Menschenbild einer in sich ruhenden Endlichkeit bedeuten demnach gerade die Verkennung der eigentlichen Natur des Menschen.

Pascal betont die Notwendigkeit der Begnadung und Teilhabe am göttlichen Leben so stark, daß die Konsequenz naheliegt, der Mensch werde durch und in Gott überhaupt erst Mensch, so daß die Teilnahme an der göttlichen Natur ein Element des Menschseins wäre und der Mensch ohne sie einen Wesensbestandteil entbehrte, er also nur Fragment oder Entwurf bliebe. Diese Konsequenz würde die Reinheit des Gnaden-

¹¹ R. Guardini, Christliches Bewußtsein, Versuche über Pascal, 2. Aufl. München 1950, S. 103.

¹² Guardini S. 104 f.

begriffs, die Übernatürlichkeit und das Freigeschenktsein der Gnade aufheben. Faktisch ist man im Umkreis Pascals diesem Fehler verfallen. Wir brauchen nur daran zu denken, daß nach B a j u s und den Jansenisten Gott dem Menschen im Urzustand die übernatürliche Vollendung schuldig gewesen ist.

Pascal hat aber diese Konsequenz nicht gezogen. Er hat den konkreten Menschen im Auge, wie er von Gott geschaffen ist. Nach dem Plane Gottes soll der Mensch in der übernatürlichen Gottbezogenheit seine Erfüllung finden. Ohne diese Gottbezogenheit bleibt in ihm eine unausgefüllte Leere. Der Mensch ist Mensch auch ohne Gnade, auch als Sünder, aber erfüllter, vollendeter Mensch kann er nur werden, wenn er es wagt, sich selbst zu überschreiten auf Gott hin, oder besser, sich in die personale Beziehung mit Gott aufnehmen zu lassen.

Das will Pascal dem Menschen seiner Zeit lebendig vor Augen führen. Dieser soll den Mut haben, sich zu der Tatsache zu bekennen, und sich nicht im Gehäuse seiner philosophischen Systeme beruhigen. So soll er sich offen halten für die Gnade Gottes, der zu ihm spricht:

Fr. 430:

„Erwartet weder Wahrheit noch Trost von Menschen. Ich bin es, der euch geschaffen hat und der allein euch lehren kann, wer ihr seid. Jetzt aber seid ihr nicht mehr in der Seinslage, in der ich euch erschuf. Ich schuf den Menschen heilig, unschuldig und vollkommen, ich erleuchtete ihn und gab ihm Vernunft, ich ließ ihn teilhaben an meiner Herrlichkeit und meinen Wundern. Damals schaute das Auge des Menschen den Glanz Gottes... Er aber konnte soviel an Herrlichkeit nicht ertragen, ohne in Anmaßung zu fallen. Er wollte sich selbst zum Mittelpunkt und von meiner Gnade unabhängig machen. Er hat sich mir entzogen, und da er, durch das Verlangen, sein Glück in sich selbst zu finden, sich mir gleichgesetzt hat, habe ich ihn sich selbst überlassen.... Vergebens ist es, o Mensch, wenn du das Heilmittel gegen dein Elend in dir selber suchst. Nur das kann dich deine Einsicht lehren, daß du aus dir allein weder die Wahrheit noch das Heil finden wirst... Ich allein bin es, der dich lehren kann, wer du bist (*Je puis seule vous faire entendre qui vous êtes*)...“ 2. Teil folgt.

Der Index der verbotenen Bücher

Von Professor Dr. Linus Hofmann

Daß die Einrichtung des kirchlichen Index sehr oft als etwas Problematisches empfunden wird, nicht nur außerhalb der Kirche, sondern auch drinnen, ist eine Tatsache, auf die der Seelsorgegeistliche und noch mehr der Religionslehrer immer wieder stoßen. Um die Fragen, die sich hier stellen, befriedigend klären zu können, muß zunächst der Index gegen andere ähnliche Einrichtungen abgegrenzt werden (I). Sodann muß dargelegt werden, seit wann es die Praxis des Indizierens gibt und wie sie heute gehandhabt wird (II), und schließlich, welche Folgen es hat, wenn ein Buch indiziert wird (III).

I.

Wer ein richtiges Bild vom Index gewinnen will, muß zunächst zwei Abgrenzungen vornehmen. Die erste besagt: Der Index fällt nicht zusammen mit dem kirchlichen Bücherverbot, sondern ist nur ein Teil davon. Index ist ein Verzeichnis, eine „schwarze Liste“, auf die einzelne Bücher gesetzt werden. Manchmal geschieht das erst viele Jahre nach dem Erscheinen des betreffenden Buches; denn es gilt auch von den kirchlichen Behörden, daß ihre Mühlen langsam mahlen, — und nicht einmal immer schrecklich fein. Weil dieser Umstand dem kirchlichen Gesetzgeber bekannt ist, hat er bestimmte Klassen von Büchern ganz allgemein und von vorneherein untersagt. *Ipso iure*, durch das Gesetz selbst, sind sie verboten, ohne daß eine Entscheidung der Vorgesetzten ergehen oder abgewartet werden müßte. Man kann sich denken, daß eine solche Klassifizierung der Bücher nicht leicht ist. Nehmen wir an, die Kirche wollte bestimmte Arten des Filmes von vorneherein verbieten, welche wären auszuwählen?

Von den Gesichtspunkten, unter denen ein Buch betrachtet werden kann: Umschlag, Titel, Umfang, Verfasser, Inhalt und Tendenz scheiden hier die beiden ersten aus, so sehr sie bei der tatsächlichen Verbreitung eines Buches ins Gewicht fallen. Der Umfang dagegen spielt eine wichtige Rolle¹. Maßgebend für die kirchliche Beurteilung ist aber vor allem der Inhalt. Man kann dem Inhalt nach drei große Gruppen von verbotenen Büchern unterscheiden und so die Vielfalt der Verbote des can. 1399 durchsichtig machen: Es handelt sich zunächst um Bücher, die unmittelbar gegen den Glauben gerichtet sind; „gerichtet sind“, d. h. die eine andere Anschauung nicht bloß darlegen, sondern sich dafür einsetzen². Die

¹ Das Strafgesetz, can. 2318, erfaßt nur eigentliche Bücher, d. h. Schriften von wenigstens 10 Bogen, während das Verbot als solches auch Broschüren, Zeitschriften und sogar (einzelne) Tageszeitungen umfaßt.

Tendenz muß also mit berücksichtigt werden. Nur bei den Büchern, die von Nichtkatholiken geschrieben sind, wird dieser Gesichtspunkt nicht beachtet; alle religiösen Bücher von andersgläubigen Autoren, „die *ex professo* (d. h. ihrem Hauptinhalt nach) religiöse Fragen behandeln“ (can. 1399, 4), sind verboten, auch wenn sie ohne Stellungnahme, z. B. rein historisch berichten, „es sei denn“, so fügt das Gesetz hinzu, „es stehe fest, daß nichts gegen den katholischen Glauben darin enthalten ist“. Man nimmt nicht leicht an (schließt es aber auch nicht aus³), daß ein Andersgläubiger über religiöse Fragen schreibt, ohne, vielleicht unbewußt, dem katholischen Glauben zu nahe zu treten, und der unbefangene Leser könnte, von der Objektivität des Buches überzeugt, gerade solche Irrtümer unbemerkt in sich aufnehmen.

Viel einfacher hat sich der Gesetzgeber die Umschreibung der zweiten Gruppe der verbotenen, nämlich der **unzüchtigen** Schriften gemacht: „Bücher, die ihrem wesentlichen Inhalt nach unzüchtige oder obszöne Dinge behandeln, erzählen oder lehren“ (can. 1399, 9). Der Inhalt allein ist maßgebend. Wer der Autor ist, ist unerheblich, und eine Tendenz braucht nicht erkennbar zu sein. Das Unsittliche hat immer seine Tendenz.

Die dritte Gruppe umfaßt solche Schriften, die besonders kritische Punkte des **kirchlichen Lebens** behandeln, wie „neue Erscheinungen . . ., Prophezeiungen, Wunder . . ., neue Andachten“, wenn sie ohne die vorgeschriebene kirchliche Druckerlaubnis herausgekommen sind (can. 1399, 5). Die fromme Absicht des frömmsten Autors hilft nicht gegen das Verbot. Ferner gehören dazu die Bücher, in denen entweder kirchliche Institutionen herabgesetzt oder kirchlich verurteilte Einrichtungen verteidigt werden.

Mit dem Wort „kirchliche Druckerlaubnis“ ist schon der zweite Punkt genannt, gegen den der Index abgegrenzt werden muß, die Einrichtung des *Imprimatur*. Es handelt sich dabei um eine kirchliche Vorzensur, der jedoch nur bestimmte Veröffentlichungen unterworfen sind (can. 1385), und zwar in der Weise, daß ein vom Bischof bestellter Zensor das Manuskript prüft⁴. Die Indizierung besagt dagegen das **nachträg-**

² Can. 1399, 2: „Bücher . . ., die Häresie oder Schisma verteidigen (*propugnantes*) oder die es darauf anlegen, . . . die Grundlagen des Glaubens zu untergraben (*evertere nitentes*)“, 1399, 3: „Bücher, die die Religion . . . vorsätzlich befähden (*data opera, impetunt*)“, 1399, 6: „Bücher, die ein katholisches Dogma bekämpfen (*impugnant*) oder verspotten.“

³ Das Gesetz stellt eine Vermutung auf, die den Beweis des Gegenteils zuläßt. So wird man das Buch des Protestanten W. Nigg, *Die großen Heiligen*, Zürich 1947, als nicht unter das Verbot fallend bezeichnen können.

⁴ Auch die Bischöfe können Bücher verbieten (can. 1395 § 1) und sollen von dieser Möglichkeit Gebrauch machen: Instr. des Hl. Off. vom 3. Mai 1927, der Indexausgabe Città del Vaticano 1929 vorgedruckt, Seite XXIV und Declaratio des Hl. Off. vom 17. April 1943, AAS 35, 144. Man kann ein bischöfliches Verbot aber nicht als Indizierung bezeichnen, da das Wort „Index“ der päpstlichen Verbotsliste vorbehalten ist.

liche Verbot eines Buches, das von der päpstlichen Behörde für die Glaubensüberwachung (Heiliges Offizium) erlassen wird. Die Nachprüfung durch die päpstliche Instanz ist aber nicht in derselben Weise systematisch wie die Vorzensur, d. h. es wird nicht eine Durchsuchung sämtlicher Neuerscheinungen durchgeführt, vielmehr bedient sich das Heilige Offizium der Anzeige, zu der alle Gläubigen und Priester „besonders aber die Legaten des Heiligen Stuhles, die Bischöfe und die Rektoren der katholischen Universitäten“ verpflichtet sind (can. 1397). Die verschiedene Zuständigkeit für den einen und den anderen Vorgang hat zur Folge, daß das Imprimatur keine Versicherung gegen die Indizierung bedeutet, wie die Erfahrung lehrt.

II.

Man hält den Index heute allgemein für eine eigentümlich kirchliche Einrichtung. Seiner Geschichte nach ist er das keineswegs. Die ersten Indices sind nicht von der kirchlichen Behörde, sondern von weltlichen Regierungen aufgestellt worden, und zwar scheint den Anfang Heinrich VIII. von England gemacht zu haben. 1526 ließ er eine Liste verbotener Bücher veröffentlichen. 1527 bekam Thomas Morus ausdrücklich die Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen⁵. 1529 wurde ein Verzeichnis von 85 verbotenen Büchern veröffentlicht, und diese Praxis behielt der König auch bei, nachdem er von der katholischen Kirche abgefallen war. Im ganzen gab er 9 Indices heraus⁶. Sie umfaßten ausschließlich religiöse Literatur, vor allem die Schriften der Reformatoren bzw. (nach der Trennung von Rom) ihrer Gegner, aber auch Erbauungsbücher, wie das beliebte und sehr verbreitete Büchlein *Hortulus animae*⁷. Auf den englischen Index kam, freilich ein Jahrhundert später, auch die Philothea des heiligen Franz von Sales⁸.

Gleichzeitig mit den staatlichen Behörden stellten auch manche Universitäten solche Kataloge verbotener Schriften auf, die Universität Löwen schon 1529, und zwar im Auftrage Karls V. Die Sorbonne in Paris gab in den Jahren 1544—1556 sechs Indices heraus.

Daß gerade im beginnenden 16. Jahrhundert die Praxis der Indizierung aufkam, hat zwei Gründe, die rasche Entwicklung des Buchdruckes in dieser Zeit und der durch Luther ausgelöste Glaubenskampf.

⁵ „zu dem Ende erteilen wir dir die Erlaubnis, derartige Bücher zu behalten und zu lesen“, schrieb der Erzbischof Cuthbert Tonstall von London; zitiert nach H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Bd I, Bonn 1883, 88.

⁶ Reusch I 87.

⁷ Nach Reusch I 96 wurde das Büchlein 1542 verboten wegen einer Anspielung auf Anna Boleyn in der Ausgabe von 1536 (zum Fest Johannis Enthauptung); aber es stand auch schon in der Liste von 1531 und kam, weil einzelne Ausgaben abergläubische und lächerliche Dinge enthielten, sogar auf den röm. Index mit dem Zusatz „donec corrigatur“, vgl. Reusch I 310 und 439. In den neuesten Ausgaben des Index ist es nicht mehr enthalten.

⁸ J. Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher, Freiburg 1904, 214.

Hatte es bis dahin genügt, sich der erschienenen, d. h. abgeschriebenen Exemplare eines unerwünschten Buches habhaft zu machen, um sie zu verbrennen⁹, so mußte man nun anders vorgehen. Zwar blieb auch jetzt noch die Vernichtung der bezeichneten Bücher das Ziel. Von dem Index Pauls IV. erzählt (übertreibend) ein Zeitgenosse, er habe einen „Trojanischen Brand“ hervorgerufen¹⁰. Auch die Reformatoren gingen nicht sparsam mit dem Mittel der Vernichtung von (päpstlichen) Schriften um. Elisabeth I. von England ließ alle ankommenden Schiffe nach „aufrührerischen und verleumderischen Büchern“ durchsuchen, und Michele Ghislieri (der spätere Pius V.) beschlagnahmte in Como ganze Ballen eingeschmuggelter protestantischer Bücher¹¹. Aber all das half nichts. Die Druckereien lieferten mehr, als man fassen konnte. Man mußte die gefährlichen Bücher öffentlich kennzeichnen, d. h. indizieren.

Vor allem aber waren es die neu aufkommenden Irrlehren, die zu einer systematischen Erfassung des glaubensfeindlichen Schrifttums führten. Das Buch, die Broschüre, das Flugblatt spielten in den Glaubenskämpfen des 16. Jahrhunderts eine ungeheure Rolle, ja man kann diese gewaltigen Auseinandersetzungen geradezu als einen Kampf um das Buch (und damit als einen höchst geistigen Kampf), zuerst um die Bibel, dann auch um andere Schriften, bezeichnen. Ein Kampfinstrument, das man sich sowohl auf staatlicher¹² wie auf protestantischer¹³ und katholischer Seite schuf, war der Index.

Der Heilige Stuhl ist zum ersten Mal 1559 mit einem Index hervorgetreten, der deutlich auf den staatlichen Verzeichnissen, besonders denen von Löwen und Venedig, fußt¹⁴. Das Neue an diesem Index war der Name („Index“); die früheren hießen *Catalogi*. Zwölf Jahre später, 1571, wurde eine eigene Index-Behörde errichtet, die bis 1917 bestand. Ihre Aufgabe wird heute vom Heiligen Offizium mitbesorgt. Es wäre eine unter vielen Gesichtspunkten interessante Aufgabe, die verschiedenen Auflagen des römischen Index, die bis heute erschienen sind, im ganzen über 40, miteinander zu vergleichen. Man würde feststellen, daß die Zahl der verbotenen Bücher naturgemäß jedesmal ansteigt, daß andererseits aber

⁹ Man hatte das Vorbild der jungen Christengemeinde von Ephesus (Apg 19, 19) vor Augen und die Vorschriften des röm. Rechts (L. 8 § 3; Cod. 1, 1).

¹⁰ Reusch I 296.

¹¹ Reusch I 97 u. 177.

¹² Staatliche Bücherzensur und Bücherverbote hat es von dieser Zeit an gegeben bis heute. Abgesehen von dem sog. Schmutz- und Schundgesetz, das die Beschlagnahme neu erscheinender Schriften ermöglicht, steht auch heute noch in allen öffentlichen Bibliotheken eine schwarze Liste von Büchern, die nicht geführt werden dürfen. Die Liste geht zurück auf die Besatzungsbehörde und war bis vor kurzem — formell wenigstens — noch in Kraft.

¹³ Reusch I 595: „In den protestantischen Ländern finden wir viele genaue Analogien zu der Römischen Inquisition und Index-Gesetzgebung.“

¹⁴ Reusch I 268.

auch immer wieder Streichungen vorgenommen wurden. Die berühmteste Korrektur des Index ist die Streichung der Werke Galileis, die (erst) in der Ausgabe von 1835 erfolgte. Andere Werke wurden wegen ihrer besonderen literarischen Bedeutsamkeit vom Index abgesetzt. Schon die Index-Regeln des Konzils von Trient gestatten „die alten von Heiden geschriebenen Bücher wegen der Eleganz und Schönheit der Darstellung“¹⁵. Von den deutschen Klassikern steht nichts auf dem Index als eine französische Übersetzung von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, und diese wohl auch nur wegen eines anderen Werkes, dem sie beige gedruckt war¹⁶. In dem von Leo XIII. im Jahre 1900 herausgegebenen Index (*Index leonianus*) sind alle vor dem Jahre 1600 verurteilten Schriften gestrichen, was jedoch nicht bedeutet, daß diese Bücher nun alle erlaubt wären.

Der heute geltende Index umfaßt etwa 4200 Einzelwerke, dazu „sämtliche Werke“ von 97 Autoren¹⁷. K. Hilgenreiner und J. B. Haring¹⁸ geben eine Gesamtzahl von 6500 heute noch indizierter Bücher — wohl unter Einbeziehung der verbotenen *opera omnia* berechnet — und geben dazu folgende zeitliche Aufteilung: „je etwa 2500 für das 17. und 18., 1300 für das 19., etwa 140 für das 20. Jahrhundert“. Wenn diese Schätzungen auch nicht ganz zuverlässig sein dürften, so ergibt sich doch mit Sicherheit ein gewaltiger Rückgang der Indizierungstätigkeit.

Der Sprache nach stehen die lateinisch geschriebenen Werke an der Spitze. Es folgen in geringem Abstand die französischen und italienischen, während an deutschen Büchern nur 253 (ohne die „sämtlichen Werke“), gezählt werden. Das liegt nicht an der Makellosigkeit der deutschen Literatur, sondern daran, daß die deutsche Sprache den römischen Behörden weniger bekannt ist als das Französische. Englische Bücher finden sich dementsprechend in noch geringerer Zahl (98), und im 20. Jahrhundert sind bis jetzt nur sechs englische Schriften indiziert worden. Man sieht aus diesen Zahlen allein schon, daß die Indizierung nicht, wie manchmal behauptet wird, auf bloße Anzeige hin erfolgt. Die Prüfung durch die römische Behörde läßt sich als der entscheidende Faktor deutlich ablesen. Oder wollte man annehmen, daß die Deutschen im Anzeigen und Anfragen beim Heiligen Stuhl so viel zurückhaltender gewesen wären als die Italiener und Franzosen!

Eine der aufsehenerregendsten Indizierungen unseres Jahrhunderts,

¹⁵ Reg. VII Satz 2: *Antiqui vero ab ethnicis conscripti, propter sermonis elegantiam et proprietatem permittuntur; Index libr. prohib. ed. III. Taurinensis, Turin 1891, XVII.*

¹⁶ Olinde Rodrigues, *Lettres sur la religion et la politique*, 1829; vgl. Reusch II, Bonn 1855, 1051.

¹⁷ Die letzte Verurteilung sämtlicher Werke traf A. Gide, s. u. — Die Zahlen sind entnommen H. Wagnon und R. Naz, *Index*, in *Dict. de droit can.* V, 1318—1330.

¹⁸ *Index*, in *Lex. f. Th. u. K.* V, 380—382.

was Deutschland betrifft, war die der Schriften von Josef Wittig vom 22. Juli 1925. Von anderen Indizierungen der jüngsten Zeit wird noch zu sprechen sein.

Der Index ist, wie jedes andere Buch, im Buchhandel zu haben, entbehrt also ganz und gar des Geheimcharakters, wenigstens *de iure*; tatsächlich ist er freilich für viele ein unbekanntes Buch. 1930 erschien zum ersten Male eine amtliche deutsche Ausgabe¹⁹. Der letzte Index ist 1948 in lateinischer Sprache erschienen. Für alle deutschen Bücher und die wichtigsten fremdsprachigen hat A. Sleumer eine kleine Ausgabe veranstaltet, die schon in 10. Auflage vorliegt²⁰.

Mit Hilfe einer solchen Ausgabe kann man die oft gestellten Fragen beantworten: „Steht Voss, Zwei Menschen, auf dem Index?“ — Nein. „Steht Dumas, Der Graf von Monte Christo, auf dem Index?“ — Unter dem Namen Dumas ist zu lesen: „Alle Liebesromane“ (*omnes fabulae amatoriae*). Nach der milden Auslegung, die in dem *Index leonianus* (*Praefatio*) solchen generellen Verurteilungen gegeben wird, konnte es zweifelhaft erscheinen, ob der genannte Roman darunter falle. Als von Deutschland aus mehrmals in Rom angefragt wurde, erklärte schließlich die Index-Sektion des Heiligen Offiziums, das Buch sei als verboten zu betrachten²¹.

Als Haupteinwand gegen die Einrichtung des Index wird von jeher vorgebracht, ob es denn überhaupt berechtigt und sinnvoll sei, Bücher, d. h. also Mittel der geistigen Auseinandersetzung, zu verbieten. Wenn gezeigt wurde, daß nicht die Kirche damit angefangen hat, sondern die staatlichen Mächte, und zwar aus Gründen der Staatssicherheit, so ist das ein geringer Trost; denn wenn das Bücherverbot sich von der Geschichte her als politisches Mittel erweist, sollte man erst recht den Schluß ziehen dürfen: Also ist es richtiger, daß die Kirche darauf verzichtet. Muß die Glaubensüberzeugung nicht innerlich, d. h. in innerer Auseinandersetzung und frei von Zwang erworben werden, selbst durch Krisen und Gefährdungen hindurch? Gibt es nicht gerade auf dem Ge-

¹⁹ Index der verbotenen Bücher. Durchgesehen und veröff. im Auftrage S. Heiligkeit Papst Pius XI. Neuaufl. Tipografia Poligl. Vaticana 1930. — Deutsch ist nur der einleitende Teil.

²⁰ Index Romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher desgleichen aller wichtigen fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750. Zugest. auf Grund der neuesten vatikanischen Ausgabe sowie mit ausführl. Einleitung versehen von A. Sleumer. 10. verb. u. verm. Aufl. Osnabrück 1951.

²¹ Sleumer, *Ind. Rom.*, 9. Aufl. 1934, 69 Anm. 1. — Inzwischen ist die milde Auslegung des *Index leonianus* wieder durch die alte strenge Auffassung ersetzt worden, wie in den *praenotanda* der Ausgabe von 1940 ausdrücklich festgestellt wird: Mit „*opera omnia*“ ist jedes einzelne Buch, auch wenn es nichts gegen Glauben oder Sitte enthält, mitgemeint. Diese Bestimmung ist aber nicht rückwirkend, vgl. *Dict. de droit can.* V 132 f.

biet der Erkenntnis ein heilsames Scheitern, heilsam, weil es den Geist für das Licht des göttlichen Glaubens erst ganz aufschließt?

Zweifellos haben diese Einwände etwas Bestechendes, aber:

1. Die Kirche ist zwar keine politische Macht, aber auch keine rein innerliche. Sie ist eine sichtbare, öffentliche Gemeinschaft und muß vor der Öffentlichkeit die ihr anvertraute Wahrheit nicht nur vertreten, sondern auch klar und sicher abgrenzen. Dazu gehört, daß sie die entgegenstehenden Irrtümer, wo sie auftreten, kennzeichnet und zurückweist.

2. Es kann sein, daß der Weg durch das Dunkel heilsam ist, indem er in einer tieferen Weise zum Licht führt; er muß es jedoch nicht sein. Es ist jedenfalls nicht Sache der Kirche, über einen Umweg, nämlich durch den Irrtum hindurch, die Menschen zum Glauben zu führen; ja, sie kann diesen Weg nicht einmal zulassen, sicher nicht unterschiedslos für jeden; denn woher weiß sie, daß die, die hinabsteigen, wieder hochkommen? Der Hörer eines evangelisch-theologischen Kollegs, das über den Weg der „Verzweiflung“ zum Glauben führen wollte, berichtete, die Kurve abwärts hätten alle Studenten mitgemacht, den Weg aufwärts nur mehr wenige.

3. Der Glaube ist nicht eine Philosophie, die ich mir zurecht denke und innerlich mir erobern kann. Erst recht ist er nicht die Philosophie des „Ich weiß, daß ich nichts weiß“. Indem ich so weit gekommen bin, bin ich noch nicht gläubig. Der Glaube ist eine positive Botschaft, die vom Hören kommt, nicht vom inneren Ringen und Erleiden und „Durch-das-Dunkel-Gehen“. Er ist zudem eine Gnade, die dem verlorengehen kann, der sich freiwillig in das Dunkel begibt, — ohne dazu berufen zu sein.

Man kann im Ernst nicht daran zweifeln, daß es Bücher gibt, die sich für den Christen verbieten, und zwar unabhängig von und vor jedem kirchlichen Verbot. Die Verantwortung, die ein jeder vor seinem Gewissen hat, kann ihm nicht einmal die Kirche abnehmen, wie es ausdrücklich in can. 1405 § 1 gesagt wird: Wenn jemand von einer kirchlichen Stelle die Erlaubnis bekommen hat, verbotene Bücher zu lesen, so ist er damit nicht befreit von dem Naturgesetz, das ihm solche Schriften verbietet, die für ihn eine unmittelbare geistliche Gefahr bedeuten. Die Indizierung ist nur eine Anwendung der naturrechtlichen Beschränkung, die der Freiheit gegeben ist, auf den konkreten Fall.

Die Frage der Sinnhaftigkeit des Index stellt sich jedoch ganz neu für eine Zeit, deren geistiges Gesicht in steigendem Maße von den Mächten des Films, des Rundfunks und des Fernsehens geprägt wird. Wenn diese Mächte nicht mit kirchlichen Verboten gezügelt werden, warum hält man dann an einer Beschränkung der Lektüre fest? Sicher gibt es Filme, die sich des Gewissens wegen verbieten. Aber es gibt keinen Index verbotener Filme. Wohl ist kürzlich von offizieller kirchlicher Seite aus „der normative Charakter der sittlichen Bewertung, die die nationalen Büros über die Filme veröffentlichen“ betont worden, „da sie (diese Film-

bewertungsstellen) einen ausdrücklichen Auftrag des Episkopates erhalten haben. Die Gläubigen sind daher verpflichtet, sich von dieser Beurteilung zu unterrichten und danach ihre Haltung einzustellen“²². Dennoch handelt es sich nicht um kirchenamtliche Verbote, die wie der Index Gesetzeskraft hätten und auf die man — wie auf den Index — can. 21 anwenden könnte: Was zur Abwendung einer allgemeinen Gefahr angeordnet wird, verpflichtet auch dann, wenn im konkreten Fall eine Gefahr nicht besteht; „die katholische Filmbewertung zeigt eine bereits bestehende Gewissensverpflichtung an und macht sie deutlich, sie fügt aber keine neue Verpflichtung auf Grund der Filmbewertung hinzu“²³. Die Gläubigen sind verpflichtet, ihre „Haltung“ nach der gegebenen Bewertung der Filme einzurichten, nicht aber unbedingt ihr Verhalten in jedem einzelnen Fall. Es bleibt für das Gewissen noch ein Spielraum²⁴.

Die Kirche könnte natürlich indizierend gegen schlechte Filme vorgehen, aber sie hat es bis jetzt nicht getan. Wie ist also das unterschiedliche Verhalten dem Buch und dem Film gegenüber zu erklären? Etwa aus dem bloßen Festhalten an der Tradition? Vielleicht hat man in Rom noch nicht gemerkt, welche Macht der Film bedeutet? — Die päpstliche Filmenzyklika *Vigilanti cura*, die schon 1936 erschienen ist, beweist sehr eindrucksvoll das Gegenteil, ebenso wie der oben zitierte Brief des Prostaatssekretärs Montini an die Tagung der Internationalen Filmzentrale in Köln (vom 18.—24. Juni 1954)²⁵. Außerdem ist gerade in dem Bistum Rom ein besonders starkes seelsorgliches Bemühen um den Film festzustellen.

Oder erklärt sich das Fehlen eines Film-Index daraus, daß der Film zu kurzlebig ist und sich dadurch einer Indizierung entzieht? — So kurzlebig sind manche Filme gar nicht. Ein kirchliches Verbot könnte heute sehr rasch den Gläubigen zur Kenntnis gebracht werden.

Oder liegt es daran, daß man realistisch denkt und sich nicht viel von Verboten verspricht? — Tatsächlich wird die Notwendigkeit, sich dem

²² Brief des Prostaatssekretärs Montini an die Tagung der Int. Kath. Filmzentrale in Köln vom 18.—24. Juni 1954, veröff. in Int. Film-Revue 2 (1954/55) 138 f.

²³ Herder-Korresp. 8 (1953/54) 522. Vgl. auch Th. Kurrus, Die kirchl. Filmbewertung in Oberrhein. Pastoralbl. 56 (1955) 117—123.

²⁴ Wenn es in der Entschließung, die auf der Tagung der Int. Kath. Filmzentrale in Köln v. 20.—24. Juni 1954 gefaßt wurde, heißt, daß „der Heilige Stuhl... die in dieser Frage gegebene Autorität der vom Episkopat eines jeden Landes beauftragten Filmbewertungsstellen bestätigt und genau umschrieben [von mir gesperrt] hat“, so ist das wohl zuviel behauptet. Sehr vorsichtig ist die darauf folgende Formulierung: „Die Teilnehmer betonen ausdrücklich das Recht der Kirche, die Gläubigen über den sittlichen und geistigen Wert der Filme zu unterrichten.“ Int. Film-Revue 2 (1954/55) 141.

²⁵ S. o. Anm. 22. Besonders ist hinzuweisen auf die Ansprache Pius XII. vom 21. Juni 1955 an die Vertreter der italien. Filmindustrie (Oss. Rom. v. 22. Juni 1955).

Film gegenüber nicht mit negativen Maßnahmen zu begnügen, immer stärker betont²⁶.

Vielleicht ist der Grund aber auch darin zu suchen, daß allem äußeren Schein zum Trotz dem schlechten Buch eine gefährlichere, weil tiefere, geistigere Wirkung zuzuschreiben ist als dem schlechten Film, wie auch umgekehrt das gute Buch in der Regel stärker bereichert als ein guter Film. Der Leser, der mit einem Buch in einer stillen Ecke sitzt, sich mit den Daumen die Ohren verstopfend, ist geistig ganz anders tätig als der Filmbetrachter und Radiohörer. Das Buch wird von den anderen modernen Errungenschaften nie ganz verdrängt werden, wenigstens nicht für die geistigen Menschen, und die Kirche wird zum Buch immer ein besonders enges Verhältnis behalten.

Dennoch bleibt die Frage, ob der Index heute noch sinnvoll ist, da nicht nur Film und Rundfunk und Fernsehen eine große Veränderung unseres kulturellen Lebens herbeigeführt haben, sondern auch die Buchproduktion selbst im Vergleich zu früheren Jahrhunderten ins Ungemessene gewachsen ist. Wieviel müßte indiziert werden, wenn man dieser Flut beikommen wollte! Dabei ist die Zahl der Bücher, die heute indiziert werden, geringer als je.

Ein nichtgezeichneter Aufsatz der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“²⁷ beklagt sehr die heutige Index-Praxis: „Der Index ist unentbehrlich. Er ist heute nötiger als je zuvor, ... er ist weniger eine disziplinäre als eine prophetische Institution; er weist den Geistern ihren Platz zur Rechten oder zur Linken ... Die heutige Indexpraxis aber steht der Erfüllung dieser Aufgaben geradezu im Wege. Die Indizierungen sind zu unsystematisch, sie machen den Eindruck des Sporadischen, ja Zufälligen (und der Kenner weiß, daß sie tatsächlich auf Denunziation zurückgehen); sie erfolgen meist viel zu spät ... Der Umfang der Indizierungen sollte erweitert, die Sanktionen aber sollten gemildert werden. Das bedeutet, daß eine umfassende Organisation der Literaturbeobachtung in allen Ländern nötig ist...“

Zunächst muß auf diesen sehr energischen Reformvorschlag folgendes erwidert werden: Wenn es wirklich so wäre, daß nur die Bücher indiziert würden, die in Rom zur Anzeige kommen, wenn es also nach dem Grundsatz ginge: „Wo kein Kläger ist, da ist kein Richter“, so wäre das immerhin eine sympathischere Lösung, als wenn in allen Ländern „umfassende

²⁶ Auf der genannten Tagung der Int. Kath. Filmzentrale erklärte Bischof Dr. Leiprecht, daß das Bemühen der Kirche um den Film nicht nur negativ sei; A. Gemelli forderte ausdrücklich positive Lösungen und bezeichnete Zensur, Verbot und Schneiden als ungenügende Maßnahmen; W. Schöllgen betonte, daß die Filmbewertung so vorgenommen werden müsse, daß sie der Zustimmung breiter Kreise sicher sein könne. Int. Film-Revue 2 (1954/55) 141, 124 f., 112.

²⁷ „Der Welt nicht gleichförmig“, Wort und Wahrheit 8 (1953) 885—897. Das Zitat: 891 f.

Organisationen“, d. h. Inquisitionstribunale errichtet würden. Eine wirklich lückenlose Erfassung des glaubens- und sittenwidrigen Schrifttums ist mit dem Index nie erreicht worden — sie wird übrigens auch nicht von dem zitierten Artikel angestrebt, sondern nur eine Erweiterung —, und die Behauptung des Bischofs Baillès von Luçon²⁸, der Index sei „ein Buch, welches für alle Gebildeten eine Seekarte ist, auf welcher von einer sicheren und geschickten Hand ohne Ausnahme alle Klippen verzeichnet sind, die sich in den ungeheuren Meeren finden“, war schon damals unzutreffend. Vor allem aber stellt sich bei genauerem Zusehen heraus, daß die heutige Indexpraxis keineswegs so zufällig und absichtslos ist, wie behauptet wird.

Überschaut man die Indizierungen der letzten Jahre — 1948 verzeichneten die *Acta Ap. Sedis* eine, 1949 keine, 1950 vier, 1951 eine, 1952 vier, 1953 eine, 1954 fünf —, so drängen sich zwei Feststellungen auf:

1. Es sind mehrere Bücher indiziert worden, die innertheologische Fragen behandeln und einen kleinen Leserkreis haben. Nicht die weite Verbreitung eines Buches ist also der entscheidende Gesichtspunkt; vielmehr wendet sich die kirchliche Stellungnahme an den kleinen, aber einflußreichen Kreis der Theologen — einflußreich, weil meinungsbildend.

2. Viel deutlicher tritt ein anderer Gesichtspunkt hervor, der der Aktualität eines Buches. Nicht jedes neue Buch ist für die Kirche so aktuell, wie die Verfasser und die Leser glauben. So ist wohl die Tatsache zu erklären, daß das im vorigen Jahr erschienene und rasch in vierter Auflage verbreitete Buch von Papini, *Il Diavolo*, nicht auf den Index kam. Es wurde Verwunderung darüber ausgesprochen, da „der Dichter neben anderen grotesken Bekenntnissen auch die Behauptung vertritt, der Teufel werde am Ende der Zeiten begnadigt werden“²⁹. Aber gerade weil diese Behauptung grotesk ist, hat das Heilige Offizium nicht Stellung genommen. Grotesk ist nicht gleich aktuell. Der *Osservatore Romano* schrieb, eine Indizierung sei „überflüssig“, das Werk sei sowieso durch das allgemeine kirchliche Bücherverbot getroffen³⁰. Dagegen wurde die Schrift von Josef Klein, *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts*³¹, indiziert, obwohl sie nur 32 Seiten umfaßt und gewiß keine zweite Auflage erleben wird. Diese Schrift befaßt sich aber mit dem Kirchenbegriff und will, wie es im Vorwort heißt, dem Gespräch zwischen den Konfessionen dienen. Kirchenbegriff und interkonfessionelle Gespräche aber sind höchst aktuelle Fragen, wie sich aus mehreren päpstlichen Verlautbarungen zur Genüge ergibt³².

²⁸ Reusch II 1213.

²⁹ Herder-Korresp. 8 (1953/54) 257.

³⁰ „una condanna superflua“, Oss. Rom. v. 25. Jan. 1954.

³¹ J. Klein, *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts. Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart* 130. Tübingen 1947.

³² Es braucht nur hingewiesen zu werden auf die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ v. 29. Juni 1953 (AAS 35, 1943, 193—248; vgl. AAS 40, 1948, 257).

Auch die Indizierung des Buches „Der mündige Christ“ von Josef Thomé³³ dürfte daraus zu erklären sein, daß diese Schrift dem katholischen Kirchenbegriff zu nahe tritt. Daß die Verurteilung aber erst sechs Jahre nach dem Erscheinen des Buches erfolgte (am 26. Januar 1955), hängt vermutlich damit zusammen, daß der Papst jüngst die Aufmerksamkeit besonders eindringlich auf ein anderes Problem gelenkt hat, das bei Thomé zur Sprache kommt, nämlich die Stellung des Laien der kirchlichen Autorität gegenüber³⁴.

Am 18. März 1953 kam das Werk des französischen Arztes und Theologen Marc Oraison, *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*³⁵ auf den Index. Das Buch hatte große Beachtung gefunden: „Ein Jesuit hat die Arbeit [als Dissertation] angenommen, ein Dominikaner hat sie als Zensor des Erzbischofs von Paris, dessen *Imprimatur* sie trägt, begutachtet, und die Theologische Fakultät des *Institut Catholique* hat sie approbiert, so daß man wohl kaum eine bessere theologische Qualifikation verlangen kann. Das ist wichtig, weil Oraison der Tiefenpsychologie und vor allem der Psychoanalyse Freuds einen wesentlich höheren Wert für die Erkenntnis des Sexuellen beimißt, als die meisten Moraltheologen es bisher getan haben³⁶.“ Das Buch ist dennoch indiziert worden, und zwar weil die Beurteilung des Sexuellen im Sinne einer Relativierung und weil die Psychoanalyse für die Kirche ausgesprochen aktuelle Fragen sind, wie man wiederum aus ihren Verlautbarungen deutlich erkennen kann³⁷.

Der Index, so könnte man sagen, dient heute dazu, die Bestrebungen des kirchlichen Lehramtes zu illustrieren. Er hat exemplarischen Charakter; das einzelne Buch wird als Beispiel genommen für ganze Richtungen, denen der Papst entgegentreten will. Wahrscheinlich weiß man auch in Rom, daß päpstliche Rundschreiben und Ansprachen zwar viel gelobt, aber zu wenig gelesen werden; die Indizierung eines Buches, d. h. ein konkretes Beim-Namen-Nennen läßt alle aufmerken, die es angeht.

Ein besonders klares Beispiel dieser Indexpraxis ist die Verurteilung des Buches von B. Scheichelbauer, *Die Johannis-Freimaurerei*³⁸, vom 16. Januar 1954, das zu einem günstigeren Urteil über die Frei-

³³ J. Thomé, *Der mündige Christ*. Kath. Kirche auf d. Wege d. Reifung. Frankfurt/M. 1949.

³⁴ Vgl. Gutzwiller, *Der mündige Christ*. Zur Indizierung des Buches v. J. Thomé, in *Orientierung* 19 (1955) 37—39.

³⁵ Marc Oraison, *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Paris 1952.

³⁶ Herder-Korresp. 7 (1952/53) 418.

³⁷ Vgl. Ansprache Pius XII. v. 13. Apr. 1953 an die Teilnehmer des 5. Int. Kongr. f. Psychotherapeutik und klinische Psychologie in Rom (ASS 45, 1953, 278—286). S. Herder-Korresp. 7 (1952/53) 353—357.

³⁸ B. Scheichelbauer, *Die Johannis-Freimaurerei*. Versuche, Einführung. Wien 1953.

maureri kommt, als es bisher galt. Indem die Kirche das Buch indizierte, machte sie öffentlich bekannt, daß sie an der strengen Beurteilung dieser Vereinigung festhält.

Am 2. April 1952 wurden sämtliche Werke des italienischen Romanschriftstellers A. Pincherle (Moravia), von dem drei Bücher auch ins Deutsche übersetzt sind³⁹, indiziert, diesmal also ein nichttheologisches Werk. Das Heilige Offizium fügte dieser Verurteilung aber eine Erklärung bei (was im allgemeinen nicht geschieht) folgenden Inhalts: Es biete sich hier die Gelegenheit, den ungeheuren Schaden zu beklagen, der aus der Schmutz- und Schundliteratur erwachse. Deshalb richte das Heilige Offizium eine ernste Mahnung an alle Gläubigen, die Lektüre derartigen Bücher und Zeitschriften ganz und gar zu unterlassen, sowie an alle Lehrer und Jugenderzieher und die öffentliche Autorität, die Menschen, vor allem die Jugendlichen, vor solchem Gift zu bewahren⁴⁰. Nicht das einzelne Buch ist gemeint, sondern die ganze Gattung.

Ähnliches gilt von der Verurteilung der Werke von André Gide⁴¹. In diesem Fall sollte nicht nur das Unmoralische getroffen werden, sondern auch das Blasphemische einer bestimmten Literaturgattung, die viel mit Gott und dem Religiösen umgeht, aber nicht um zu rühmen, sondern um herabzuziehen, „um zu bezeugen, was die Anständigen verwerfen, und um zu verwerfen, was die Anständigen — selbst um den Preis ihres Lebens — bezeugen“, wie der *Osservatore Romano* schrieb⁴², und die auch von manchem Katholiken merkwürdig positiv beurteilt wurde.

Die jüngste Indizierung (vom 23. März 1955) betrifft ein französisches Buch: *Au diapason du ciel* — mit einem Vorwort von Gabriel Marcel⁴³ —, das lehren will, wie man mit den Verstorbenen in einen unmittelbaren Austausch treten könne (mittels der vom Jenseits her gelenkten Handschrift). Der *Osservatore Romano*⁴⁴ weist in der Begründung des Verbotes auf die Neigung zu einer falschen Mystik, zu Magie und Okkultismus hin, die in dieser aufgewühlten Zeit so häufig zu finden und so gefährlich sei. Daß es sich hier tatsächlich um eine akute Gefahr handelt, braucht nicht eigens bewiesen zu werden.

So kann von der heutigen Indexpraxis zusammenfassend festgestellt werden: Sie geht nicht so sehr auf Unterdrückung einzelner Bücher aus, sondern wird als positive Hilfe zur Belehrung und Bildung der Gewissen eingesetzt.

³⁹ Vgl. Herder-Korresp. 6 (1951/52) 446 f.

⁴⁰ AAS 44 (1952) 432.

⁴¹ Vgl. Herder-Korresp. 6 (1951/52) 447.

⁴² Oss. Rom. v. 1. Juni 1952, zit. nach Herder-Korresp. 6 (1951/52) 447.

⁴³ M. De Jouvenel, *Au diapason du Ciel* — Introduction de G. Marcel — *L' invisible et le réel*. Paris 1950.

⁴⁴ Oss. Rom. v. 8. Mai 1955.

III.

Die Folgen der Indizierung eines Buches ergeben sich zunächst aus can. 1398 § 1, der besagt: „Das Verbot eines Buches bewirkt, daß es ohne die nötige Erlaubnis weder herausgegeben, noch gelesen, noch aufbewahrt, noch verkauft, noch übersetzt, noch in irgendeiner Weise anderen überlassen werden darf.“

Wenn jemand nur einen kleinen Abschnitt oder auch ein paar Seiten liest, so gilt: *Parum pro nihilo habetur*. Die Lektüre eines abgeschlossenen Kapitels oder Sinnzusammenhangs jedoch verstößt gegen das Verbot. Wenn jemand sich vorlesen läßt? — Sleumer⁴⁵ glaubt, daß can. 1398 auch das untersagt, indem er verbietet, ein solches Buch anderen irgendwie mitzuteilen (*nec ullo modo cum aliis communicari possit*). Sleumer bezieht dieses *communicare* also auf den Inhalt des Buches. Es ist jedoch vom Buch selbst gemeint, und verboten ist demnach, anderen das Buch zu beschaffen, ihnen (z. B. durch Verleihen) den Gebrauch des Buches zu ermöglichen. Freilich wäre es eine üble Spitzfindigkeit, wenn jemand sich so mit dem Wortlaut des Gesetzes an dem Sinn des Gesetzes vorbeidrücken wollte.

Wer aus beruflichen Gründen oder zum Studium ein verbotenes Buch lesen muß, darf das im allgemeinen nicht ohne die Erlaubnis der kirchlichen Behörde, d. h. des Heiligen Offiziums in Rom oder des Diözesanbischofs. Sie kann gegeben werden, wenn der Antrag entsprechend begründet ist. Die Bischöfe sind jedoch zu strenger Prüfung jedes einzelnen Falles verpflichtet. Sie erteilen die Erlaubnis in besonderen Fällen auch generell, aber immer befristet. Theologiestudenten und solche, die sich wissenschaftlich mit theologischen oder biblischen Fragen befassen, auch wenn das nach Abschluß des Studiums geschieht — wie es von allen Geistlichen angenommen und erwartet wird —, dürfen ohne weiteres Bibelausgaben und -übersetzungen von Nichtkatholiken benutzen, falls sie fehlerfrei und vollständig und ohne tendenziöse Vorbemerkungen oder Anmerkungen sind (can. 1400).

Ernstere Schwierigkeiten könnten — so wird oft eingewandt — durch das Verkaufsverbot für den katholischen Buchhändler entstehen. Da es jedoch nicht unerlaubt sein kann, demjenigen verbotene Bücher zu beschaffen, der die Erlaubnis hat, sie zu lesen, und da andererseits der Buchhändler unmöglich nach dem Vorliegen dieser Erlaubnis fragen kann, so ergibt sich, daß er Buchbestellungen machen darf, womit jedoch nicht gesagt ist, daß er verbotene Bücher führen und noch weniger, daß er sie im Fenster ausstellen, d. h. empfehlen darf. In jedem Fall sind eigentlich obszöne Schriften ausgenommen. Diese darf er auch nicht bestellen, — ein Verbot, dessen Befolgung übrigens dem Ruf seines Geschäftes nur dienen kann. Ähnliches gilt von Kiosken.

⁴⁵ Sleumer 83.

Das Verbot der Aufbewahrung trifft nicht die Angestellten von Bibliotheken und Leihbüchereien, wohl aber deren Inhaber. Da jedoch schon das bloße Zugänglichmachen eines unerlaubten Buches verboten ist, so hilft diese Feststellung nicht viel. Jedenfalls ist das Ausgeben von unsittlichen Schriften in jedem Falle unerlaubt, ob es nun in eigenem oder fremden Namen geschieht. Bezüglich wissenschaftlicher Bücher kann das über den Buchhandel. Gesagte sinngemäß angewandt werden: Der Bibliotheksangestellte braucht nicht nach dem Vorliegen der Index-erlaubnis zu fragen.

Gerade im Hinblick auf die privaten Leihbüchereien und Kioske ist es wichtig zu betonen, daß alle hier (can. 1398 § 1) aufgezählten Verbote nicht nur von den (speziell) indizierten Büchern gelten, sondern auch von denen, die unter das allgemeine Bücherverbot fallen, und damit von der ganzen Flut der nicht im Index aufgeführten unsittlichen Literatur.

Mit dem Verbot der Aufbewahrung beabsichtigt der Gesetzgeber zunächst, den Erwerb verbotener Bücher zu verhindern. Für den, der ein unerlaubtes Buch jedoch schon besitzt, führt das Verbot praktisch dazu, daß er es vernichten muß, er übergäbe es denn jemandem, der Index-erlaubnis hat. Das Gesetz gebietet im Gegensatz zu früherer Zeit ausdrücklich nicht mehr die Vernichtung. In dem Vorwort zur Indexausgabe von 1930⁴⁶ heißt es, daß die kirchliche Autorität die gefährlichen Schriften „aus dem Verkehr zu ziehen sucht“.

Das Verbot eines Buches bewirkt aber nicht, daß das Herausgeben, Lesen, Aufbewahren usw. dieses Buches ohne weiteres unter Strafe gestellt ist. Das Strafgesetz gegen verbotene Bücher (can. 2318 § 1) greift weniger weit als das Verbot selbst, und zwar tritt die Strafe der Exkommunikation (dem Apostolischen Stuhl in besonderer Weise vorbehalten) nur dann ein, wenn es sich um Bücher andersgläubiger Verfasser handelt, die den Abfall von der Kirche oder eine Häresie (oder ein Schisma) verfechten, z. B. tendenziöse kirchengeschichtliche Darstellungen protestantischer Schriftsteller. Verbotene Bücher, die von Katholiken geschrieben sind, fallen nicht unter die Strafbestimmung, nicht einmal unsittliche Bücher. Verbietet dagegen der Papst selbst (durch *litterae apostolicae*, d. h. durch einen eigentlich päpstlichen Entscheidungsakt, nicht durch Entscheidung des Heiligen Offiziums) ein Buch, so ist dies — welcher Art und welchen Inhalts es auch sein mag — unter Strafe der Exkommunikation verboten⁴⁷.

Bei alledem ist zu beachten, daß für den Leser die Strafe nur dann eintritt, wenn er voll verantwortlich für sein Tun ist (*scienter*), was bei

⁴⁶ Vorwort des Sekretärs des Hl. Off., Kard. Merry del Val, VII.

⁴⁷ Die durch litt. apost. verbotenen Bücher sind in den neuesten Index-Ausgaben mit einem Kreuz gekennzeichnet. Im 17. Jahrhundert sind in dieser feierlichen Form 37, im 18. Jahrh. 89 und im 19. Jahrh. 15 Werke indiziert worden. Vgl. Dict. de droit can. V 1329.

Minderjährigen z. B. nicht angenommen wird (can. 2204). Ein solcher kann sich durch die Lektüre zwar schwer versündigen, aber er verfällt nicht dem Kirchenbann.

Die Diskussion, die heute noch um das kirchliche Bücherverbot geführt wird, bezieht sich, soweit sie von katholischer Seite vorgetragen wird, weniger auf die bisher besprochenen Verbote als auf die Folgen, die eine Indizierung für den Autor des Buches ergibt. Befragt man den CJC, so ergibt sich nur (aus can. 1398), daß der Verfasser das verbotene Werk nicht, oder nicht mehr (in neuer Auflage) herausgeben darf; es sei denn, daß er Verbesserungen anbringt, die von der kirchlichen Behörde als ausreichend anerkannt worden sind. Die Indizierung richtet sich nicht gegen die Person des Verfassers, sondern nur gegen sein Werk, das zwar seines Geistes Kind, nachdem es aber veröffentlicht wurde („das Licht der Welt erblickte“, sagt das Recht: *in lucem edi*), ein selbständiges Wesen ist. „Der Index verfolgt demnach nicht den Zweck, die Verfasser der verbotenen Bücher an den Pranger zu stellen, er ist seinem innersten Wesen nach nicht zur Strafe der Schriftsteller, sondern zum Schutz der Gläubigen eingerichtet“⁴⁸.

In manchen Fällen entspricht diesem Grundsatz auch die Praxis: Der Verfasser liest eines Tages in der Zeitung, daß sein Werk indiziert worden ist, und er wundert sich (mehr oder weniger). Dabei bleibt es. Meistens jedoch wird der Autor aufgefordert, seine Unterwerfung zu erklären, die dann amtlich veröffentlicht wird: *humiliter se subiecit decreto S. Officii*⁴⁹. Ist der Verfasser Theologieprofessor, so kommt es vor, daß die *venia legendi* entzogen wird.

Daß aus dem Verbot eines Buches für den Autor eine so schwerwiegende Folgerung sich ergeben kann, ist wiederholt beklagt worden. Es sind in der Hauptsache folgende Reformvorschläge und -wünsche geäußert worden:

1. Anhören des Verfassers vor der Verurteilung eines Buches. Dieser Vorschlag stützt sich auf die Konstitution Benedikts XIV. *Sollicita*, die der Index-Kongregation nahelegte, angesehene und verdienstvolle Schriftsteller zu hören, die allerdings auch betont, daß es sich nicht um die Verurteilung einer Person, sondern um die Abwendung einer (objektiven) Gefahr handele und daß die Zensoren und Richter wohl alle Gesichtspunkte gewissenhaft prüfen würden, die der Verfasser für sich vorbringen könnte⁵⁰.

⁴⁸ Hilgers 73. — Nur das Verbot „sämtlicher Werke“ ging in dem trident. Index und auch noch später „in odium auctoris“ und hatte Strafcharakter. Leo XIII. milderte diese Form des Verbotes, indem er die einwandfreien Bücher der verurteilten Schriftsteller freigab, Pius XII. verschärfte sie wieder. S. o. Anm. 21.

⁴⁹ Vgl. AAS 47 (1955) 294, wo mit diesen Worten die Unterwerfung von J. Thomé mitgeteilt ist.

⁵⁰ § 10. Fontes CJC n. 426 (II 409).

2. Es wird die Angabe der beanstandeten Stellen gewünscht. Auch dieser Vorschlag kann sich auf die genannte Konstitution Benedikts XIV. berufen, von der es bei Wernz-Vidal⁶¹ heißt: „Wenn die Konstitution dieses so gelehrten Papstes ihrem Buchstaben und Geist nach immer befolgt worden wäre, so dürften kaum Klagen über das kirchliche Vorgehen bei der Verurteilung von Büchern katholischer Verfasser entstanden sein.“ Der Papst will, daß katholischen Verfassern, die als Schriftsteller einen einwandfreien und berühmten Namen haben, vor der Indizierung mitgeteilt werde, was zu streichen, zu ändern oder zu verbessern sei, und daß nach Möglichkeit von der Indizierung abgesehen werde, wenn der Autor eine verbesserte Auflage veranstalte⁶². Wenn der CJC in can. 1398 § 2 verfügt, daß die Neuauflage eines verbotenen Buches nur mit Verbesserungen und kirchlicher Genehmigung gemacht werden dürfe, so setzt das eigentlich auch voraus, daß die Beanstandungen dem Verfasser bekannt sind. Es ist hier zu bemerken, daß die im *Osservatore Romano* nach jeder Indizierung veröffentlichte Kritik des verurteilten Buches keineswegs amtlichen Charakter trägt und sicher nicht immer aus amtlicher Kenntnis geschrieben ist.

Wenn jedoch gefordert wird, daß der Name dessen bekanntgegeben werde, der das indizierte Buch zur Anzeige gebracht hat, so widerspricht das nicht nur der geltenden Praxis, sondern auch dem geschriebenen Recht — can. 1397 § 3 gebietet die Geheimhaltung — und schließlich auch der Billigkeit. Zudem ist nicht zu erkennen, was eine Gegenüberstellung von Anzeiger und Autor Gutes hervorbringen, leicht aber ist zu erkennen, was sie Schlimmes stiften könnte. Die Beurteilung der Person, der sachlichen Gründe und der Motive dessen, der ein Buch anzeigt, muß der kirchlichen Autorität überlassen bleiben.

*

Der Vorwurf, den H. Reusch⁶³ den Verteidigern des kirchlichen Bücherverbotes macht: „Die Kenntnis des Index ist aber nicht in gleichem Maße fortgeschritten wie die in den Worten sich äußernde Wertschätzung“, ist nicht immer durchaus unzutreffend. Wer der Einrichtung des Index gerecht werden und sie als eine auch heute noch sinnvolle Einrichtung glaubhaft machen will, muß sich auf eine sachgemäße Kenntnis dieser Einrichtung, ihrer Geschichte und ihrer heutigen Handhabung stützen. Es ist in der Indexpraxis ein großer Wandel vor sich gegangen, was damit zusammenhängt, daß die Kirche nicht mehr im Mittelalter, d. h. in einem einheitlichen christlichen Lebensraum lebt. Damals konnte man der Meinung sein, es ließen sich durch äußere, obrigkeitliche Maßnahmen die Gefahren aus der Welt schaffen. Heute kann man nur mehr darauf hinweisen, und es ist dem Gewissen und der Treue des einzelnen aufgegeben, diesen Hinweisen zu folgen.

⁶¹ Wernz-Vidal, Jus Canonicum IV, 2. Rom 1935, 152.

⁶² § 9 Fontes CJC n. 426 (II 403 f.). ⁶³ Reusch II 1207.

Die Trierer Bischofskandidatur von Michael Felix Korum und Franz Xaver Kraus

Von Bibliotheksdirektor Dr. Hubert Schiel, Trier

II.*

Die Trierer Bischofskandidatur von Franz Xaver Kraus

Der elsässische Abbé Delsor hat eine Trierer Bischofskandidatur von F. X. Kraus als eine „Räubergeschichte“ bezeichnet³⁸. Auch hierzu bringt der Kraus-Nachlaß die wünschenswerten Aufschlüsse.

Am 28. März 1881 wählte das Trierer Domkapitel Domkapitular De Lorenzi zum Bistumsverweser. Die Wahl wurde jedoch dadurch hinfällig, daß der Oberpräsident der Rheinprovinz — vermutlich auf Veranlassung Dompropst Holzers — dem Gewählten den Eid auf die Staatsgesetze nicht erließ, weil er die nötigen Garantien für eine versöhnliche Führung seines Amtes nicht biete. Die staatliche Billigung der Wahlen der Kapitelsvikare in Osnabrück und Paderborn hatte aber bereits eine Bresche in die Maigesetze von 1873 gelegt. Holzer selbst, der die besten Beziehungen zu Wilhelm I. hatte, von dem er auch ins Preußische Herrenhaus berufen worden war, kam mit seinen 81 Jahren für einen Bischofsstuhl nicht mehr in Frage. Er war es, der nun die Kandidatur von F. X. Kraus betrieb, wie auch er es gewesen war, der Kraus auf den Lehrstuhl in Straßburg verholfen hatte. Die Kraus'sche Kandidatur erschien ihm bei der Übereinstimmung ihrer beiderseitigen Anschauungen wünschenswert, er mußte sie als positiv beurteilen, da Kraus im vorangegangenen Jahr in der Frage der Beilegung des Kulturkampfes eine lebhafteste Aktivität entfaltet und darüber auch mit Leo XIII. in einer Audienz verhandelt hatte. Am 14. Dezember 1880 hatte Kraus an seinen Freund Stöck geschrieben: „Ich bin mehr, als mir lieb und gut ist, mit Berichten, Denkschriften und Depeschen geplagt.“ In der Tat enthält sein Nachlaß mehrere Denkschriften und Briefe an Leo XIII., Kardinalstaatssekretär Jacobini, Fürst Bismarck und Großherzog Friedrich I. von Baden in dieser Angelegenheit. Ein Kandidat, der Beziehungen zu Rom, zum deutschen Kaiser, zu Bismarck und überdies positive Verdienste um die Beilegung des Kirchenstreits aufzuweisen hatte, durfte gewiß als aussichtsreich erscheinen.

Schon am 15. Mai 1881 schrieb Holzer unter dem Siegel der Verschwiegenheit an Kraus, daß die Regierung dem Papst nunmehr einen Kandidaten für Trier präsentieren wolle und er aufgefordert worden sei, einen

* Kapitel I siehe in Heft 3 S. 158 ff.

³⁸ Revue catholique d'Alsace Jg. 1922, S. 13 f.

solchen in Vorschlag zu bringen. Er habe alles gebührend hervorgehoben, was Kraus zu dieser Berufung auszeichne, vor allem auch, daß dieser dem Papst persönlich und nur in empfehlender Weise bekannt sei. Er habe die absolute Notwendigkeit der Umgehung einer Wahl durch das Domkapitel betont, da dieses bei seiner Zusammensetzung nur einen *eiusdem furfuris virum* wie den rekusierten Generalvikar De Lorenzi bescheren würde. Am 3. Mai habe er eine längere Unterredung mit Wilhelm I. gehabt, wobei sich aber keine Veranlassung ergeben habe, über Kraus zu sprechen. Da er aber auch zur Großherzogin Luise³⁹ beschieden worden sei, habe er die Gelegenheit benutzt, diese hohe Dame zu bitten, ihren königlichen Papa auf die in Rede stehende Eventualität aufmerksam zu machen. Die Sache sei also gut eingefädelt, strengstes Geheimnis vorläufige Bedingung zum Gelingen⁴⁰ (s. Anlage 8).

Seit Bischofs Eberhard Tod waren mehr als drei Monate vergangen, ohne daß das Kapitel in der Lage gewesen wäre, einen Nachfolger zu wählen. Infolgedessen stand Rom die Ernennung des neuen Bischofs zu. Da jedoch das Kapitel nicht durch seine eigene Schuld um sein Wahlrecht gekommen war, würde Rom kaum auf der Ernennung bestanden haben. Auch bei der mißglückten Wahl eines Kapitelverwesers war dem Domkapitel das ebenfalls verfallene Ernennungsrecht durch päpstliches Privileg zurückgegeben worden. Leo XIII. ließ denn auch das Kapitel am 26. Juli durch den Nuntiaturauditor Tarnassi eigens ersuchen, förmlich auf sein Wahlrecht zu verzichten. Bei der Zusammensetzung des Kapitels schien aber Holzer die Wahl von Kraus nicht gesichert, und so sah er es als geschickten Schachzug an, in unmittelbaren Verhandlungen zwischen der preußischen Regierung und Rom die Kraus'sche Kandidatur durchzubringen.

Die mögliche Gegenkandidatur Korums erfuhr Holzer offenbar gegen Ende Juni 1881. Da er Korum nur dem Namen nach kannte, erbat er sich von Kraus ein Gutachten über ihn (s. Anlage 9). Kraus hatte indessen die persönliche Bekanntschaft von Korum auch nie gemacht, jedoch fehlte es ihm in Straßburg nicht an Gewährsmännern, die der von ihm vertretenen Richtung angehörten.

Sobald Kraus beim weiteren Verlauf der Dinge durch Berlaiges Telegramm vom 28. Juli 1881 von den Verhandlungen Tarnassis mit Korum gehört hatte, verständigte er begreiflicherweise Holzer davon. Dieser bekundete in seiner Antwort vom 3. 8. 1881 sein größtes Erstaunen und würde, wie er antwortete, darin ein Phantasiestück gesehen haben, wenn

³⁹ Luise, Großherzogin von Baden (1838—1923), Tochter Kaiser Wilhelm I., Gemahlin Friedrich I. von Baden. Kraus hatte enge Beziehungen zum badischen Fürstenhaus.

⁴⁰ H. Schiel, Im Spannungsfeld von Kirche und Politik. F. X. Kraus. Gedenkschr. z. 50. Todestag auf Grund d. unversiegelten Nachlasses, Trier 1951, S. 47.

er nicht gleichzeitig anderswoher erfahren hätte, daß Kultusminister von Goßler der übersandten Charakteristik Korums keine volle Bedeutung beigelegt habe, weil sie sich nicht auf persönliche Bekanntschaft Holzers gründete. Holzer wandte sich nun unverzüglich an Wilhelm I. und „implorierte dessen hohe Weisheit — wie er an Kraus schreibt —, die nahende große Gefahr für unser kirchliches und politisches Leben mit starker Hand abzuwehren“, sich dabei auf das Kraus'sche Urteil über Korum stützend. Außerdem holte er bei dem mit ihm befreundeten Landgerichtspräsidenten Lautz in Straßburg ein weiteres Gutachten über Korum ein und hob in seinem Schreiben an den Kaiser besonders hervor, daß Kraus ein von dessen Tochter, der Großherzogin Luise von Baden, geschätzter Geistlicher sei (s. Anlage 10).

Kraus seinerseits suchte gegen Korum den schon genannten Diplomaten Heinrich Geffcken mobil zu machen, der mit dem preußischen Kronprinzen eng befreundet war. Geffcken antwortete aber schon am 1. August: „Es ist mir unbegreiflich, wie die preußische Regierung auf die Kandidatur Korums eingehen kann, da sie sich doch hier erkundigt haben muß, wes Geistes Kind er sei, und Manteuffel dies so genau weiß, daß er dem Auditor des Nuntius, der für ihn als Koadjutor von Straßburg plädierte, erklärte, Korum werde nie die Bestätigung des Kaisers erhalten. Aber Sie überschätzen meinen Einfluß sehr, wenn Sie glauben, daß ich hier etwas hindern kann, ich bin *persona ingratissima* in offiziellen Sphären, und wenn dies beim Kronprinzen anders ist, so ist er dagegen sehr abgeneigt, sich irgendwie in die öffentlichen Dinge zu mischen... Das einzige, was ich tun konnte, war, die Nachricht mit einer Warnung dem Kabinettssekretär der Kaiserin zu senden⁴¹.“

Am 31. Juli war Korum nach Rom abgereist, aber Kraus konnte sich noch immer als Kandidat Holzers und damit des Kaisers betrachten. Nach den Denkwürdigkeiten des Reichskanzlers Chlodwig von Hohenlohe-Schillingsfürst soll Wilhelm I. die Zustimmung zu Korums Ernennung förmlich abgelistet worden sein. Nach einem Besuch, den Kraus anderthalb Jahre danach dem späteren Reichskanzler Hohenlohe in Paris machte, schrieb dieser am 6. April 1883 nieder: Kraus sei noch sehr darüber verstimmt gewesen, daß er nicht Bischof von Trier geworden sei. Der Papst habe Korum zum Koadjutor von Straßburg präkonisiert, der Statthalter von Manteuffel aber dagegen protestiert, da er einen französisch kompromittierten Geistlichen nicht brauchen könne. Man sei in Rom in Verlegenheit gewesen, was man mit dem präkonisierten Koadjutor anfangen solle, und habe ihn durch die Münchner Nuntiatur und den preußischen Gesandten von Werthern⁴² Bismarck für Trier empfehlen

⁴¹ Kraus-Nachlaß.

⁴² Georg Graf von Werthern-Beichlingen (geb. 1816), seit 1867 preußischer Gesandter in München.

lassen. Dieser habe sich dazu bereitfinden lassen, um die Elsässer dadurch bei den Wahlen günstig zu stimmen, und habe Kultusminister von Goßler und dessen Vorgänger von Puttkamer beauftragt, die Zustimmung des Kaisers in Bad Ems dazu einzuholen. Die beiden Herren seien zum Kaiser gekommen, als gerade die Operation der Kaiserin stattfand, und da habe der Kaiser, ohne zu lesen, die Ernennung genehmigt. Später sei er darüber erzürnt gewesen⁴³.

Kraus verzeichnet in seinen ausführlichen Tagebucheinträgen über seinen Pariser Aufenthalt vom 25. März bis 9. April 1883 diesen Besuch bei Hohenlohe nicht. Am 14. Oktober 1885 heißt es: „Soeben hatte ich [in Baden-Baden] eine lange Unterhaltung mit dem neuen Statthalter von Elsaß-Lothringen, dem Fürsten Hohenlohe... Der Fürst war von einem Vertrauen und einer Aufrichtigkeit gegen mich, die mich einigermaßen überraschte, da ich bisher nur einmal in Paris mit ihm gesprochen.“ Mit Hohenlohes Bruder, dem Kardinal Gustav von Hohenlohe, war Kraus eng befreundet.

Am 6. August wurde Korum in Audienz bei Leo XIII. empfangen. Aber auch jetzt gab Holzer die Kraus'sche Kandidatur noch nicht verloren. Am 9. August konferierte er in Koblenz eine volle Stunde mit dem Kaiser und ersah, wie er am 13. August an Kraus schreibt, zu seinem größten Erstaunen aus der ihm vorgelegten Korrespondenz des Kaisers, daß zu dem höchst eigenmächtigen Vorgehen Roms die königliche Zustimmung fehle, worüber der hohe Herr nicht wenig entrüstet gewesen sei. Der Kaiser habe ihm seine Entschließung kund getan, gleich anderntags von Berlin aus durch Goßler jeden weiteren Vorschub (die Konsekration) Korums telegraphisch inhibieren zu lassen. Zu dieser Maßnahme habe nicht bloß seine Deduktion, wie auf dem eingeschlagenen Wege nicht nur der Friede nicht erreicht, vielmehr eine neue Kriegsphase in Aussicht genommen werde, sondern auch die dem Kaiser von ihm überreichte Frankfurter Zeitung mit dem aus der Augsburgerin übernommenen [Canossa-]Artikel... wesentlich beigetragen, eine Darlegung, die den Kaiser in hohem Grade affiziert und zu der Überzeugung gedrängt habe, daß von Korum Absehen zu nehmen sei. „Gleichzeitig erfuhr ich, daß mein auf Sie gerichteter Vorschlag der Majestät genehm und auch dem Papst unterbreitet, aber auch in einem unverzeihlichen Mißgriff Bismarcks auf Drängen Manteuffels loco secundo Doktor Korum genannt worden, zu welchem denn der Papst ohne weiteres mit vollen Händen griff.“

⁴³ Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst. Hrsg. v. F. Curtius. Bd. 2, Leipzig 1907, S. 334. — Am 23. Oktober 1881 schrieb Hohenlohe in Varzin in sein Tagebuch, der Kaiser sei rücksichtslos gegen Bismarck und ärgere ihn; so habe er auf unbekannte Inspiration dem Fürsten wegen Korums Ernennung einen groben Brief geschrieben und ihm vorgeworfen, daß er Unterhandlungen mit Rom anknüpfe, ohne den Kaiser zu fragen. Ebd. S. 319.

Welche Gestalt nun diese diplomatische Mißgeburt annehmen werde, sei abzuwarten. Von dem klaren Blick des Kaisers in die Verhältnisse ebenso wie von seinem entschiedenen Charakter, jeder kirchlichen Übergebüß zu wehren, sei immer noch ein erwünschter, wenn nun auch wieder verschleppter Erfolg zu erwarten (s. Anlage 11).

Leo XIII. schuf vollendete Tatsachen, indem er am 10. August dem Trierer Domkapitel die Ernennung Korums *imperiali gubernio* (nicht *imperatore*) *assentiente* durch Breve mitteilte, wie Holzer am 27. August an Kraus schrieb (s. Anlage 12), also mit Zustimmung der kaiserlichen Regierung, nicht mit Zustimmung des Kaisers, und am 12. August unter Umgehung aller sonst üblichen Formalitäten die Weihe Korums zum Bischof von Trier in ungewohnter Eile vollziehen ließ⁴⁴.

Als Korum am 26. August von Bismarck empfangen wurde, hoffte Holzer noch immer, der Kaiser werde Korums Ernennung an den Majesetzten scheitern lassen, indem er an dem vorgeschriebenen Treueid festhalte. Die nächste Woche werde den Entscheid über Einzug oder Abzug Korums bringen, schrieb er am Abend des 27. August an Kraus (s. Anlage 12). Indessen überreichte Kultusminister von Goßler am 29. August Korum vorbehaltlos die staatliche Anerkennung als Bischof von Trier, von dem Eid war nicht die Rede, und Korum wurde am 31. August auch von Wilhelm I. in Audienz empfangen⁴⁵.

In seinen Tagebüchern gibt Kraus am 1. August 1881 unter ausführlicher Zitierung der Briefe Holzers eine im wesentlichen richtige Darstellung des Verlaufs seiner Trierer Bischofskandidatur und beschließt sie mit den Worten: „Diese Mißgeburt wäre also da und die preußische Regierung um eine klägliche Niederlage reicher. Sobald ich gesehen, daß Korum mein Rivale, habe ich selbstverständlich in dieser Sache nichts mehr getan, sondern mich verbunden gehalten, die Hände in den Schoß zu legen und Gottes Fügungen anzubeten. So schmerzlich es mich berührt, nach so manchen Diensten von der Kirche also behandelt zu werden, so kann ich im Grunde meines Herzens nur die liebevolle Veranstaltung Gottes verehren, welche mich der Gefahr einer Mitra diesmal entzogen hat.“

Dompropst Holzer blieb — wenigstens zunächst — bei seiner Meinung, daß die Wahl Korums zum Bischof von Trier ein Mißgriff gewesen sei, und gab dieser Auffassung auch in einem Brief vom 17. Oktober 1881 an F. X. Kraus, der sich damals in Wallerfangen aufhielt, offen Ausdruck (s. Anlage 13).

Die Frage ist müßig, ob Kraus damals von Rom akzeptiert worden wäre, wenn Bismarck daraus ein Verhandlungsobjekt bei der Beilegung des Kulturkampfes gemacht hätte. Kraus hatte im Januar 1881 mit

⁴⁴ Treitz a. a. O. S. 47.

⁴⁵ Ebd. S. 56.

Kardinalstaatssekretär Jacobini über diese wichtige kirchenpolitische Frage verhandelt, eine Denkschrift dazu ausgearbeitet und auch Bismarck darüber informiert, wie er schon vorher mit diesem über die gleiche Frage in Verbindung stand. Aber Bismarck wollte aus Prinzip keine politischen Geistlichen auf Bischofsstühlen. Kraus hat ihm dieses mangelnde Eintreten für ihn, das er als Brüskierung auffaßte, nie vergessen. Als Bischof von Hefe in Rottenburg sich anfangs Dezember des gleichen Jahres 1881 von Kraus ein Gutachten über die Revision der Maigesetze, insbesondere der Anzeigepflicht, erbat, antwortete er am 5. Dezember 1881: „Nachdem es dem Fürsten von Bismarck und Herrn von Goßler gefallen hat, in bezug auf meine Person dem bestimmten Befehl des Kaisers entgegenzuhandeln, bin ich durchaus nicht in der Lage, dem einen oder andern dieser Herren persönlich zu dienen⁴⁶.“ Er empfand sich also offensichtlich als Opfer der Politik Bismarcks.

In der Tat war es sowohl von Bismarck wie von dem elsäß-lothringischen Statthalter General von Manteuffel ein politischer Schachzug, wenn sie die Zustimmung dazu gaben, daß ein französisch eingestellter Elsässer zum Bischof der ältesten deutschen Diözese erhoben wurde. An Lady Blennerhasset hatte Kraus schon im November 1881 geschrieben: „Sie irren, wenn Sie neulich in Ihrem lieben Briefe glaubten, die faule Verständigungspolitik mit dem extremen Ultramontanismus sei des Königs eigene Politik: es ist Bismarcks persönliche Politik, gegen Wunsch und Willen des Kaisers, vollends des Kronprinzen und vieler anderer, die jetzt oder künftig zählen. An Bismarcks Horizont steigt das Gespenst einer zukünftigen Regierung auf, welche des Kaisers Nachfolger mit andern Männern führen wird: mit seinem großartigen Instinkt erkennt er, was da droht, und er sucht, die künftigen Männer der Situation regierungsunfähig zu machen⁴⁷.“

Unverkennbar war es eine Inkonsequenz, daß man staatlicherseits für die künftigen Geistlichen das Studium an einer deutschen Universität verlangte und das Studium bei den Jesuiten in Innsbruck verbot, auf der andern Seite aber einen Geistlichen für einen Bischofsstuhl akzeptierte, der seine Studien in dem verpönten Innsbruck gemacht hatte. Es hatte damals nicht nur Kraus überrascht, daß Bismarck einem ausgesprochen fran-

⁴⁶ In seinem Tagebuch schreibt Kraus jedoch unterm 23. 12. 1881: „Durch Professor von Sicherer wandte sich der preußische Gesandte in München, Graf von Werthern, an mich, damit ich von Bischof von Hefe eine Äußerung über die Anzeigepflicht extrahiere. Ich tat es und sandte Hefes Antwort mit einem Begleitschreiben, das Herrn von Werthern zur Verfügung gestellt wurde und das schwerlich geeignet war, in Berlin hinter den Spiegel gesteckt zu werden.“

⁴⁷ Charlotte Lady Blennerhasset, geb. Gräfin Leyden (1843—1917), Historikerin und Essayistin, mit Kraus und Döllinger befreundet. Für die Benutzung der Briefe von Kraus an Lady Blennerhasset bin ich ihrer Tochter Maria Carola Lady Galway in London zu Dank verpflichtet.

zösisch orientierten Bischofskandidaten den Vorzug gegeben hatte. Auch Korum selbst ist aus ähnlichen Erwägungen die Annahme des Trierer Bischofsstuhles nicht leicht geworden. In dem Telegramm, in dem er Leo XIII. zur Zurücknahme seines Entschlusses zu bewegen suchte, heißt es: „Ich bin Elsässer, alter Franzose und glaube nicht, daß ich in einer preußischen Diözese Gutes wirken kann⁴⁸.“

In einem seiner ersten Hirtenbriefe sagte er: „Wie sollte ich nicht gezittert haben beim Anblick der heiligen Kirche in Deutschland, insbesondere bei Erwägung der traurigen Zustände der trierischen Diözese?... Bei diesem traurigen Gesichte stieg aus meinem eigenen Gewissen eine Stimme auf: Wie kannst du hoffen, du Fremder, der du weder Leute noch Zustände genau kennst, der du gar keine Wurzel in diesem Lande hast und mit dem besten Willen, ohne es zu ahnen, mit deinen fremden Anschauungen vielleicht verletzen wirst, wie kannst du hoffen, Gutes zu wirken? — Dort, im schönen hehren Dom [zu Straßburg] ... hatte ich seit Jahren die Ehre gehabt, das Wort Gottes in meiner Muttersprache zu verkünden, dort ... waren mir die Herzen in Liebe zugetan: wie sollte ich mich von all dem trennen können ohne harten Kampf⁴⁹?“

Im Grunde genommen sind dies die gleichen Bedenken, die Kraus in den Canossa-Artikeln geäußert hatte und die gewiß auch Bismarck nicht übersehen konnte. Aber diesem war es letzten Endes gleichgültig, wer Korum war und ob Trier mit ihm einen guten oder schlechten Bischof bekam, wenn er sich von solchem Schachzug ein politisches Geschäft versprach. Ihm lag vor allem daran, die Elsässer und das Zentrum für sich zu gewinnen. Insofern sah sich Kraus mit gutem Grund von ihm verraten; Bismarck legt seine diesbezüglichen Überlegungen in einem Brief an Kronprinz Friedrich dar, den der schon genannte Diplomat Geffcken Kraus Ende Dezember 1881 mitteilte. Darin heißt es: Korum habe dem Feldmarschall von Manteuffel Versicherungen über seine Stellung im Staat gegeben, welche bewiesen, wie sehr viel besser der französische Klerus in dieser Beziehung gesinnt sei. Er (Bismarck) habe daher die Offerte des Heiligen Stuhls, Korum zum Bischof zu Trier zu machen, sofort gerne angenommen. Daß Korums Ernennung im Kabinett des Königs Schwierigkeiten begegnet sei, bedaure er; es seien dieselben wohl auf den badischen Geistlichen Professor Kraus zurückzuführen, der gerne selber Bischof von Trier geworden sei. Es sei aber gar keine Aussicht gewesen, daß derselbe in Rom akzeptiert worden wäre, und ein Refus hätte die Verständigung wieder erschwert und wäre ihm (Bismarck) sehr unangenehm gewesen. Ihm liege an den Persönlichkeiten der Bischöfe wenig, sie seien, einmal auf ihrem Sitz, alle Rom verschrieben. Seine

⁴⁸ Treitz a. a. O. S. 43.

⁴⁹ Ebd. S. 45 f.

Absicht gehe darauf, durch die Kurie auf das Zentrum zu wirken, da sich doch zeige, daß das Zentrum keinen Einfluß auf die Kurie habe. Er denke nicht an eine Revision der Maigesetze, sondern an wiederholte Vorlagen eines Gesetzes, welches diskretionäre Vorlagen fordere. Man habe dann immer das Mittel, gegen einzelne Priester, welche den Staat bedrohten, vorzugehen, könne aber die durch den Kulturkampf hervorgerufene Bewegung allmählich einschläfern⁵⁰.

Mochten die Bedenken, die Kraus gegen Korum vorgebracht hatte, nicht so ganz aus der Luft gegriffen sein, als berechtigt haben sie sich nicht erwiesen. Trotz seiner Herkunft aus der französisch erzogenen und orientierten Schicht des alten Elsässertums hat Bischof Korum sich zu einem überzeugten Deutschen entwickelt. Er hat dies in seiner 40jährigen Amtszeit oft genug unter Beweis gestellt, und er ist es gewesen, der 1918 erfolgreich das Verbleiben des Saargebiets beim Bistum Trier gegen den französischen Separatismus durchgesetzt hat. Für die Diözese Trier ist seine Erhebung auf den Bischofsstuhl jedenfalls ein Segen gewesen, und zweifellos war er der bedeutendste Träger der Trierer Mitra in den letzten 150 Jahren.

Anlage 8

Karl Holzer an F. X. Kraus

Trier, 15. Mai 1881

Verehrter Freund!

Im engsten Vertrauen gebe ich Ihnen eine Nachricht, die Sie überraschen wird. Es scheint bei der Zögerung der Römischen Kurie, auf die von Sr. Majestät persönlich angeknüpften Verhandlungen einzugehen, unsere Regierung nunmehr dem Papste einen Kandidaten für unsern Bischofsstuhl präsentieren zu wollen, weshalb an mich die Aufforderung erging, einen solchen in Vorschlag zu bringen. Das habe ich getan, indem ich alles gebührend hervorhob, was Sie zu dieser Berufung auszeichnet, und dabei auch eingedenk war, daß Sie dem Papste persönlich und — wie ich sagte — nur in empfehlender Weise bekannt. Zugleich betonte ich die absolute Notwendigkeit der Umgehung einer Wahl durch das Kapitel in seinem heutigen Bestand, da diese uns sicher nur einen *ejusdem furfuris virum* als den rekusierten de L[orenzi] bescheren würde. Anfügen will ich noch dieser belangreichen Mitteilung, daß ich am 3. d. M. nach längerer Unterredung mit Sr. Majestät auch zu der Großherzogin Luise beschieden war, die mir in ihrer alten Huld und Treuherzigkeit auch von Ihnen, insbesondere auch von den alten Wandgemälden, die sie mit Ihnen in Reichenau abgekratzt, erzählte. Da ich in der Audienz des Königs keine Veranlassung hatte, von Ihnen zu sprechen, so benützte ich das Plauderstündchen mit dieser hohen Dame zu der Bitte, ihren Königl. Papa für die in Rede stehende Eventualität auf Sie aufmerksam zu machen, was sie sofort zu tun zusagte, mich mit der freundlichen Einladung, sie auf der Mainau zu besuchen, entlassend.

⁵⁰ Tagebucheintragung vom 23. 12. 1881.

Und nun so bald schon jenes Gesinnen an mich! — Was ich über den weitem Gang der, wie Sie sehen, gut eingefädelten Sache erfahre, teile ich Ihnen mit. Strengstes Geheimnis vorläufige Bedingung zum Gelingen...

Mit hochachtungsvollem, freundlichstem Gruß

Ihr Holzer.

Anlage 9

Karl Holzer an F. X. Kraus

Ehrenbreitstein, 2. Juli 1881

Verehrter Freund!

Von Ihrer Güte erbitte ich mir eine möglichst baldige Auskunft über einen Geistlichen des Straßburger Domkapitels, indem ich unterstelle, daß er Ihnen nicht unbekannt. Es ist dies der Domherr Korum, dessen Namen bei Besetzung der Koadjutorenstelle in Straßburg genannt worden ist. Von ihm weiß ich anderswoher, daß er 1840 bei Kolmar geboren, Professor im Seminar und Domprediger war und den theologischen Dr.-Grad in Innsbruck erworben haben soll; was mir dagegen gänzlich fremd, ist seine Geistesrichtung. Schon die ihm von Innsbruck zugekommene Auszeichnung führt auf die Vermutung seiner Angehörigkeit zu dem ultramontanen Lager, welchem wir den Rücken kehren. Darüber nun aber volle Gewißheit zu erlangen, liegt mir hoch an. Bieten Sie gütigst die Hand. — Ich verweile bis zum 9. d. hier bei meinem Bruder, wohin ich Ihre Antwort (mit dem Zusatz „bei Rentner H.“) zu richten bitte. —

Ich bleibe fest bei dem in meinem vorigen Briefe besprochenen und auch beifällig aufgenommenen Plane stehen, und Ihre Rückäußerung hierauf hat mir wohl gefallen. Freilich ist mir aber auch die Besorgnis ausgedrückt worden, daß Baumstarks Ihnen gespendetes Lob leicht zu Ihrem Nachteil in Rom ausschlagen könne.

Dies mit flüchtiger Feder in der alten treuen Gesinnung und mit freundlichem Gruß

Ihres ergebensten

Holzer

Anlage 10

Karl Holzer an F. X. Kraus

Trier, 3. August 1881

Verehrtester Herr Professor!

Was mir zu meinem größten Erstaunen Ihr vorgestriges gütiges Schreiben bringt, würde ich als reines Phantasiestück beurteilt und kaum einer Besprechung wert gehalten haben, wenn ich nicht gleichzeitig anderswoher erfahren, daß v. Goßler darum meiner Charakteristik des Dr. K[orum] nicht die volle Bedeutung beilegt, weil sie sich nicht auf meine persönliche Bekanntschaft dieses Herrn gründet. Ich hatte aus naheliegendem Grunde auch Sie nicht mit Namen als Gewährsmann meiner Charakterzeichnung genannt und konnte um so mehr auf eine entschiedene Abweisung des heillosen Projektes

vertrauen, als ich am 6. Juli in längerer Audienz bei Sr. Majestät die Versicherung seiner Reprobation einer solchen Persönlichkeit mit nach Hause nahm. Erwäge ich nun aber noch mein jüngstes Erlebnis in dem mir heute vor acht Tagen gewordenen Besuch des Auditor bei der Nuntiatur zu München, Dr. Tarnassi, zum Zweck, in speziellem Auftrag des Papstes von mir vorab die Zustimmung zur eigenmächtigen Bestallung eines Trierischen Bischofs durch den Papst zu gesinnen, eine Zustimmung, zu der ich mich bei der heutigen Komposition des Kapitels, unter der Bedingung des vollen Einverständnisses mit Sr. Majestät, gerne herbeigelassen; so kann ich mich des Gedankens nicht entschlagen, es umspinne uns ein fein angelegtes Gewebe, das seine Fäden in die höchsten Kreise schlingt und insbesondere den Statthalter zu Str[außburg] umgarnt, dafür mir auch Ihr Schreiben „in dem Besuch des Münchener Sekretär zu Str[außburg]“ einen Wink zu geben scheint.

Bei dieser Sachlage habe ich mich gestern in warmen Worten direkt an Se. Majestät in Gastein gewendet und seine hohe Weisheit imploriert, die nahende, große Gefahr für unser kirchliches und politisches Leben mit starker Hand abzuwehren, mich dabei auf Ihr Urteil über Dr. K[orum] aus persönlicher näheren Anschauung der Dinge berufend. Und damit ich gerüstet sei, gegebenen Falles Ihrem Zeugnis einen zweiten Obmann zur Seite zu stellen, habe ich soeben an den mir befreundeten Präsidenten Lautz in Str[außburg] geschrieben und ihn um die einschlägigen Aufschlüsse über Dr. K[orum], soweit er sie zu geben vermag, gebeten. — Sie sehen, ich tue, was nur immer meinerseits geschehen kann, staatlichen Mißgriffen von unberechenbaren Folgen vorzubeugen! — Zu Ihrer Beglaubigung schien mir geraten, in meinem Schreiben an Se. Majestät hervorzuheben, daß Sie auch ein von Ihrer K. Hoheit, der Frau Großherzogin, geschätzter Geistlicher.

Über der Sache weiteren Verlauf werde ich Ihnen, wo nötig, Nachricht geben, und gut, daß Sie diesfällg den Weg nach der Schweiz über Freiburg offen gehalten. Bis Sie nächsten Monat herkommen, wird der Würfel schon gefallen sein.

Mit freundlichstem Gruß

Ihr Hr.

Hs: Nachlaß Kraus

Anlage 11

Karl Holzer an F. X. Kraus

Trier, 13. August 1881

Lieber Herr Professor!

So schlimm, wie mir Ihr Schreiben vom 10. d. schildert, steht es doch nicht in der um unsern Bischofsstuhl spielenden Sache. Ich habe in Veranlassung des Kaisers am vorigen Dienstag in Koblenz mit Hochdemselben eine volle Stunde konferiert und zu meinem größten Erstaunen aus der mir vorgelegten Korrespondenz Sr. Majestät ersehen, daß zu dem höchst eigenmächtigen Vorgehen Roms die königliche Zustimmung fehlt und der hohe Herr darüber nicht wenig entrüstet ist und infolgedessen mir seine Entschliebung kund tat, gleich andern Tages von Berlin aus (er reiste Dienstagabend dahin ab) durch Goßler jeden

weiteren Vorschub (die Konsekration) des Dr. K[orum] telegraphisch inhibieren zu lassen. Zu dieser Maßnahme hatte nicht bloß meine Deduktion, wie auf dem eingeschlagenen Wege nicht nur der Friede nicht erreicht, vielmehr eine neue Kriegsphase in Aussicht genommen werde, sondern auch die dem Kaiser von mir überreichte Frankfurter Zeitung mit dem aus der Augsburgerin übernommenen Artikel des scharfsichtigen Astronom und Astrolog wesentlich beigetragen, — eine Darlegung, die den Kaiser in hohem Grade affizierte und zu der Überzeugung drängte, daß von K[orum] Absehen zu nehmen. Gleichzeitig erfuhr ich, daß mein auf Sie gerichteter Vorschlag der Majestät genehm und auch dem Papst unterbreitet, aber auch in einem unverzeihlichen Mißgriff Bismarcks auf Drängen Manteuffels *loco secundo* Dr. K[orum] genannt worden, zu welchem denn der Papst ohne weiteres mit vollen Händen griff. — Welche Gestalt nun diese diplomatische Mißgeburt annehmen wird, wollen wir abwarten. Ich vertraue dem klaren Blick des Kaisers in die Verhältnisse ebenso wie seinem entschiedenen Charakter, jeder kirchlichen Übergebühre zu wehren, immer noch einen uns erwünschten, wenn nun auch wieder verschleppten Erfolg. Vermittelnde Einwirkungen durch die Kaiserin, den Großherzog, werden nichts verfangen, wohl aber kann eine ruhige und nachhaltige Würdigung der betreffenden Persönlichkeiten in der Presse nachhelfen. Fragte mich doch die Majestät, ob ich den Korrespondenten v. S. in der Augsburger Zeitung kenne. In dieser Beziehung muß ich nun aber aufs dringendste bitten, rücksichtlich meiner die höchste Diskretion zu bewahren. Es würde nur der Sache schaden, wenn mein Name in dieselbe hineingezogen würde.

Mir weitere Mitteilung je nach dem Stand der Dinge vorbehaltend, bin ich in unveränderter Gesinnung mit freundlichstem Gruß Ihr

Hr.

Hs: Nachlaß Kraus

Anlage 12

Karl Holzer an F. X. Kraus

Trier, 27. August, Abend [1881]

Lieber Herr Professor!

Zur Stunde, wo ich in kurzen Worten Ihrem angekommenen Brief Rechnung trage, wird Dr. Korum zu Varzin über die Maigesetze debattieren; ob es ihm aber gelingen wird, den Premier auf einer Eselshaut *ultra montes* nach Canossa zu schleifen, möchte ich immer noch bezweifeln, da ich bestimmt weiß, daß S. Majestät auf die bekannten zwei Punkte jener Gesetze zu verzichten nicht geneigt. Die nächste Woche wird den Entscheid über Einzug oder Abzug bringen. Für erstern ist hier (natürlich in den niederen Regionen) alles rührig, und de Lorenzi hat schon in Straßburg sein homagium geleistet. Am 10. August notifizierte uns Leo die Ernennung des K[orum] „*imperiali gubernio* (nicht *imperatore*) *assentiente*“. Der Brief ging nicht an mich über München, sondern an de Lorenzi. Daraufhin habe ich dem Nuntius eine *epistola galeata* geschrieben und dermaßen den Text gelesen, daß er sich getrieben fand, sein Verfahren aus Unkenntnis in sehr demütiger Form umgehend zu entschuldigen. Sie sehen, wenn man den hohen Herrn gehörig darfährt, dann kommen sie zu Rason.

Ob Sie der „Germania“ und deren Verbündeten mit Ihrem „nicht eingesendet“ genügen werden, bezweifle ich. Zutreffender hätte ich erachtet, wenn statt Ihrer die Redaktion erklärt hätte, daß der betreffende Artikel ihr von Ihnen nicht zugegangen. Schadet aber auch nicht, Farbe zu bekennen!

Viel Einzelnes bleibt mündlicher Mitteilung bei Ihrem Herkommen vorbehalten. Ich gehe in meinem alten bewährten Geleise weiter, — windfahnenartig vermag ich mich nicht zu richten!

Dies umgehend mit freundlichem Gruß in der alten Gesinnung Ihres ergebensten
Holzer

Hs: Nachlaß Kraus

Anlage 13

Karl Holzer an F. X. Kraus

Trier, 17. Oktober 1888

Verehrter Herr Professor!

Nicht möchte ich Sie aus meiner Nähe scheiden sehen, ohne Ihnen meinen Dank für die mir bewiesene Teilnahme an dem frühen Tod meines Neffen, eines reich begabten Jüngling und stud. juris, auszudrücken und ohne Ihnen eine flüchtige Andeutung über die Gestaltung der Dinge zu geben, die seit Monaten Gegenstand unseres brieflichen Verkehrs. Täusche ich mich nicht, so hat sich schon jetzt in den höheren Regionen die Überzeugung Bahn gebrochen, daß es eine verfehltte Maßnahme war, Manteuffels Friedensvorschlägen vor den meinigen, und zwar mit Umgehung der allerhöchsten Entscheidung, den Vorzug einzuräumen. Ich folgere das aus der Ungunst, mit welcher das von Dr. K[orum] erwähnte administrative Hilfspersonale von oben her beurteilt wird. In der Tat auch, sich schon in den ersten Tagen mit einer Kohorte von Männern zu umgeben, die alle nicht einmal von Angesicht und noch viel weniger nach ihrer Gesinnung und bisherigen Lebensrichtung zu kennen dem *episcopus* möglich war, das erzeugt in mir einen starken „Missel“ an seiner Besonnenheit wie an seiner Friedfertigkeit, in welcher er bestrebt sein müßte, nicht mit dem Staate widerwärtigen Persönlichkeiten in die Arena zu treten. Ich habe dies dem Herrn auch mit allem Freimut vorgehalten, als er mir in diesen Tagen einen Kondolenzbesuch machte und sich vertraulich über seine kritische Lage gegen mich aussprach. Da erfuhr ich denn auch, daß dies alles (mit naheliegenden Insinuationen) schon abgemacht war, ehe er den Trierer Boden betreten. Soviel steht fest: zum Frieden werden wir nur kommen, wenn die akademische Bildung der Geistlichen und die definitive Bestallung der Pfarrer nachgegeben wird, wozu der *episcopus* nicht vollauf, sondern nur mit Modifikationen geneigt. Mir sagte er schließlich: Wenn es nicht gehet, so gehe ich, woher ich gekommen.

Da haben Sie einen kleinen Abriss unserer momentanen kirchlichen Zustände, selbstverständlich im engsten Vertrauen. Wenn ich im Winter meinen Sitz im Herrenhaus einnehme, werde ich Ihnen über den Gang der Dinge weitere Nachricht geben.

An Jubel über den Besitz eines neuen Oberhirten ist unser Land zum Übersättigten reich, und dem offenen Auge kann es nicht entgehen, daß dies Wucherpflänzchen den Maigesetzen entkeimt, welche die Staatsautorität wie nichts anderes tief herabgewürdigt...

Stets in aufrichtiger Freundschaft

Ihr ergebenster Holzer

Die Kalenderreform

I. Anlaß der Darstellung und Inhalt der Reform

1. Der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen befaßte sich in der am 29. Juni 1954 in Genf eröffneten 18. Sitzung erneut mit der Einführung des sog. Weltkalenders. Antragsteller war die indische Nation (357 Millionen Einwohner). In Indien werden insgesamt 14 verschiedene Kalender benützt. Darum ist dieses Land an einer allgemeinen Kalenderreform besonders interessiert. Der Generalsekretär der Vereinten Nationen legte zu Beginn dieses Jahres den einzelnen Regierungen den Reformplan vor und bat um Stellungnahme. Die Frage wird z. Z. bei den Regierungen, bei den interessierten Organisationen und Religionsgemeinschaften diskutiert.

2. Die Reform sieht folgendes vor: 1) Neuordnung der von Julius Cäsar festgelegten Monatslängen mit ihrem bunten Wechsel von 28 bis 31 Tagen. Jedes Vierteljahr soll mit einem 31-Tage-Monat beginnen, dem zwei 30-Tage-Monate folgen; 2) weitere Stabilisierung des Jahres durch einen bzw. in Schaltjahren durch zwei Sonder- oder Nulltage, die außerhalb der Wochen und Monate stehen. Alljährlich soll der Jahres-schlußtag ein solcher Nulltag sein; in den Schaltjahren kommt dann noch der Schalttag hinzu, der nach dem letzten Juni eingefügt wird. Beide Sondertage werden als Weltfeiertage begangen. Die Neuregelung soll in einem Jahr eingeführt werden, das mit einem Sonntag beginnt. Da der 1. Januar 1956 auf einen Sonntag trifft, hält man das kommende Jahr für sehr geeignet zur Einführung dieses Weltkalenders¹.

II. Entwicklung unseres Kalenders

1. Der heute übliche christliche Kalender hat sich bekanntlich aus dem Kalender der alten Römer entwickelt. Der älteste römische Kalender geht angeblich auf Romulus zurück. Das Jahr bestand aus 10 Mondmonaten und zählte 295 Tage. Eine erste Reform wird Numa Pompilius zugeschrieben. Er erhöhte die Monatszahl auf 12 und setzte die Monatslängen neu fest. Das Jahr begann mit dem 1. März und schloß mit dem 27. Februar. Die ersten sechs Monate zählten abwechselnd 31 und 29 Tage, die letzten sechs 29, 31, 29, 29, 29, 27 Tage. Eine zweite Reform wird auf das Jahr 386 v. Chr. datiert. Der Februar wurde alle zwei Jahre um

¹ K. O'Connell (Direttore della Specola Vaticana), Circa una proposta di riforma del calendario: Osservatore Romano, 28./29. Juni 1954; Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10. Februar 1955.

vier Tage verkürzt und ein Schaltmonat mit abwechselnd 22 und 23 Tagen angehängt (Interkalarmonat oder Marcedonius). Dadurch wurde das 354 Tage zählende Mondjahr bis auf etwa $\frac{1}{4}$ Tag dem tropischen oder Sonnenjahr angeglichen. Die verbleibende Ungenauigkeit bewirkte zusammen mit Unregelmäßigkeiten bei der Einschaltung des Marcedonius, daß die Monate zur Zeit Cäsars den Jahreszeiten, in die sie eigentlich fallen sollten, um 80 Tage vorausgeeilt waren. Darum führte Cäsar 46 v. Chr. mit Hilfe des Ägypters Sosigenes eine dritte Reform durch. Er war in diesem Jahr zum dritten Mal Konsul und gleichzeitig Pontifex Maximus. Die nach ihm benannte julianische Reform brachte folgende Änderungen: 1) Das Jahr 46 v. Chr. (708 nach Gründung Roms) wurde auf 444 Tage festgesetzt (*annus confusionis*). Auf diese Weise wurden die Monate wieder mit den Jahreszeiten in Übereinstimmung gebracht. 2) In jedem vierten Jahr sollte von nun an nach dem 23. Februar ein Zwischentag eingeschaltet werden (*ante diem bissextum Kal. Mart.*). So sollte der Kalender mit dem Sonnenjahr übereinstimmen, das nach ägyptischer Berechnung $365 \frac{1}{4}$ Tag dauerte. 3) Die Monatslängen wurden fortan in der heute üblichen Weise abgeändert. Der Senat nannte den Monat Quinctilis zu Ehren Cäsars „Julius“. Zu Ehren des Augustus nannte man später den Monat Sextilis „Augustus“. 4) Der Jahresanfang wurde auf den 1. Januar verlegt, da die Konsuln seit längerer Zeit an diesem Tag ihr Amt antraten.

2. Die Kirche nahm an der römischen Zeitählung verschiedene Änderungen vor. Bereits im ersten Jahrhundert setzte sich die christliche Woche mit dem Sonntag als Tag des Herrn durch. Der Samstag und der *dies Solis* wurden durch Sabbatum und Dominica ersetzt. Im Jahre 525 verfaßte der päpstliche Archivar Dionysius Exiguus eine sog. Ostertafel, welche die Jahre von Christi Geburt an datiert. Diese christliche Ära bürgerte sich in der Folgezeit mehr und mehr ein. Neben dem 1. Januar galt verschiedentlich auch der 1. März, der 25. März, Ostern, der 1. September und der 25. Dezember als Jahresanfang. Die römische Zählung der Monatstage nach *Kalendae*, *Nonae* und *Idus* wurde durch die bequeme Durchnumerierung der Monatstage ersetzt, die seit alter Zeit bei den Ägyptern und Juden üblich war. Eine bedeutsame Änderung erfuhr der julianische Kalender durch die Reform Papst Gregor XIII. Das julianische Kalenderjahr war um 11,2337 Minuten länger als das tropische Jahr. Die Differenz machte in 1283 Jahren 10 Tage aus. So rückte das Osterfest nach damaliger Berechnung immer mehr gegen den Sommer vor. Als diese Schwierigkeiten nach jahrhundertelangen Diskussionen geklärt waren, erließ Gregor XIII. am 24. Februar 1582 die Bulle *Inter gravissimas*. Sie brachte folgende Neuerungen: 1) Eine einmalige Auslassung von 10 Tagen. Auf den 4. Oktober 1582 folgte gleich der 15. Oktober. Dadurch rückte der damals auf den 11. März treffende Frühlingsanfang wieder

auf den 21. März. 2) Eine neue Schaltregel. Von den vollen Jahrhunderten gelten nur jene als Schaltjahre, die sich durch 400 ohne Rest teilen lassen. Jede 400-Jahr-Periode gregorianischer Zählung hat gegenüber dem julianischen Stil nur 97 statt 100 Schaltjahre. Die dabei vom tropischen Jahr abweichend zuviel eingeschalteten 12 Sekunden machen erst nach 3320 Jahren einen Tag aus und lassen sich dann leicht durch einmaliges Auslassen eines Schalttages beheben.

Die Annahme des gregorianischen Kalenders war freilich ein langwieriger Prozeß, vor allem in den nichtkatholischen Ländern. Während sich Italien, Spanien, Portugal und Polen 1582, Frankreich 1583 und die katholischen Staaten Deutschlands 1584 der Reform anschlossen, folgte Preußen erst 1610, England und Schweden 1752, Japan 1873, China 1912, Bulgarien 1916, Rußland 1917, Jugoslawien und Rumänien 1919, Griechenland 1923, die Türkei 1924. 1923 schlossen sich auch die russische, griechische, serbische und rumänische Kirche der gregorianischen Reform an².

III. Die Weltkalenderbewegung

1. An Reformvorschlägen zum gregorianischen Kalender hat es im Lauf der Jahrhunderte nie gefehlt³. Als Initiator der Weltkalenderbewegung ist indes der römische Priester Markus Mastrofini anzusehen. Er veröffentlichte 1834 ein 338 Seiten umfassendes Werk, in dem er 1) einen „symmetrischen Universalkalender“ mit ein bzw. zwei außerhalb der Wochen stehenden Ausgleichstagen und 2) eine engere Abgrenzung des 35 Tage zählenden Ostertermins vorschlägt⁴. Auf diese Stabilisierungsprojekte kam man in den folgenden 120 Jahren immer wieder zurück. Aus der Fülle der einschlägigen Literatur seien das Preisausschreiben der Pariser Zeitschrift „L'Astronomie“ (Jahrg. 1884) und der reformfreundige Aufsatz von P. Paschalis Petrone in der römischen Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae“ (Jahrg. 1899) erwähnt.

2. Zu Beginn unseres Jahrhunderts befaßten sich die internationalen Handelskammerkonferenzen eingehend mit der Reformfrage: 1908 in Prag, 1910 in London, 1912 in Boston, 1914 in Paris. 1913 nominierte die internationale Vereinigung der Wissenschaften auf dem Kongreß in Petersburg eine Kommission zum Studium der Kalenderreform. Im Mai 1914 tagte auf Veranlassung des Vizepräsidenten der internationalen Handels-

² Vgl. F. Wislicenius, *Der Kalender in gemeinverständlicher Darstellung* (1905); Lacau-Calot, *Art. calendrier: Dict. de droit can.* II (1937) 1195—1260.

³ Genannt seien F. Vieta, J. Scaligero, Germanno (16. Jahrh.), F. Levera, D. Varianelli (17. Jahrh.), H. Vitale, J. Bettazzi, Chr. Wilman (18. Jahrh.).

⁴ Marco Mastrofini, *Amplissimi frutti da raccogliersi ancora sul Calendario Gregoriano perpetuo*, Roma 1834 (mit kirchl. Druckerlaubnis des Magister S. Palatii Buttaoni und des Vicegerente von Rom, Erzbischof Piatti).

kammern eine Reformkonferenz in Lüttich. Nach dem ersten Weltkrieg nahm die internationale Gesellschaft für Astronomie die Reformfrage auf dem Kongreß von Rom 1922 wieder auf und empfahl dem Völkerbund die Annahme eines „ewigen Kalenders“ mit vier Vierteljahren gleicher Länge und ein bzw. zwei Zusatztagen. 1923 befaßte sich ein Sonderkomitee des Völkerbundes mit der Reformfrage. Das Komitee legte 1926 einen Bericht vor, der einen Überblick über 185 Reformvorschläge gibt, eine Reihe amtlicher Stellungnahmen anführt und die Annahme der Kalenderstabilisierung empfiehlt⁵.

3. 1930 wird in New York die *World Calendar Association* gegründet, die das *Journal of Calendar reform* herausgibt. In etwa 30 Ländern bilden sich Nationalkomitees, die in dem *Comité international de coopération* in Genf vertreten sind. 1935 richtet der Benediktinerabt Dom Cabrol von Farnborough im Namen des Weltkalendervereins ein Memorandum an den Heiligen Stuhl, auf dessen Beantwortung wir später im Zusammenhang noch eingehen. 1936 setzten sich die panamerikanische Konferenz für Arbeit in Santiago und der Kongreß des Handelskammerverbandes des britischen Empire in Wellington für die Kalenderreform ein. Auf Ersuchen des internationalen Büros für Arbeit und auf Vorschlag der Vertreter Chiles richtet der Völkerbund 1937 an die Mitgliedstaaten und auch an die Nationen, die nicht in Genf vertreten waren, einen Reformvorschlag mit der Bitte um Stellungnahme. Das *Journal of Calendar reform* berichtet Mitte 1938, daß von den 45 amtlichen Antworten 14 den Vorschlag annehmen, 9 keine Einwände erheben, 9 eine endgültige Entscheidung für später vorsehen, 7 die Reform für verfrüht halten und 6 jede Änderung ablehnen⁶. Nach dem zweiten Weltkrieg greifen drei französische Arbeitstagungen die Reformvorschläge wieder auf (1948 bis 1950). Das Ansuchen Panamas nach baldiger Reform dringt allerdings 1949 bei den Vereinten Nationen nicht durch. Dagegen bringt der Antrag, den Indien 1953 bei der UNO stellt, die Reformfrage wieder in Bewegung, wie wir eingangs berichteten.

IV. Diskussionsfragen

1. Entwicklung und Fortschritt sind aus der Menschheitsgeschichte nicht wegzudenken. Der geschichtliche Überblick zeigt, daß auch unser Kalender diesem Gesetz untersteht. Die primitive Mondzählung vorgeschichtlicher Zeit entwickelt sich schrittweise zu einem relativ vollkommenen Solar-

⁵ Chauve-Bertrand, *La réforme du calendrier à la Société des Nations: Ephemerides Liturgicae* 41 (1927) 450 ff.

⁶ Ders., *Vers un calendrier nouveau: Eph. Lit.* 54 (1940) 66 ff.

kalender⁷. In diesen Prozeß schaltet sich die Weltkalenderbewegung ein. Sie sucht gewisse Mängel unseres Kalenders auszumerzen und ihn durch geeignete Stabilisierungsmaßnahmen zu vervollkommen. Die Reformvorschläge sind einfach und klar. Alle komplizierten Verbesserungssysteme wurden nach reiflicher Erwägung ausgeschieden. Die magistrale gregorianische Schaltregel bleibt unangetastet. Sehr wohlthuend berührt der Verzicht auf Osterreformvorschläge. Er erklärt sich aus der Erkenntnis, daß diese Frage einzig der kirchlichen Autorität untersteht. In astronomischen und liturgischen Kreisen wird freilich die Wintersonnenwende als idealer Jahresanfang angesehen. Indes machte Eginitis, der Direktor der Sternwarte von Athen, geltend, daß ein weiterer Ausfall von 10 Tagen die Orthodoxen sehr beunruhigen würde, die bei der Annahme des gregorianischen Kalenders bereits 13 Tage ausfallen ließen. Der Plan, bei Einführung des Weltkalenders das neue Jahr bereits am 22. Dezember (ohne Beeinträchtigung des Weihnachtsfestes) zu beginnen, war zuletzt 1950 von der Pariser Kalenderkommission empfohlen worden, konnte sich aber nicht durchsetzen⁸.

2. Die Interessen der Wirtschaftswelt an der Reform faßte der Referent der internationalen Handelskammern auf dem Kongreß in Lüttich folgendermaßen zusammen: Die Vertreter von Wirtschaft, Industrie und Finanzen halten eine Kalenderstabilisierung für sehr ratsam und empfehlenswert. Es sind damit beachtliche Vorteile im Rechnungswesen, in der Statistik, im Bank- und Zahlungswesen, beim Abschluß und Vergleich am Monats- und Viertesjahresende usw. verbunden. Auch die Arbeitseinteilung, die Festlegung der Märkte und überhaupt viele andere Terminfixierungen würden durch den Weltkalender erheblich erleichtert. Daher setzen sich die genannten Interessentengruppen in allseitiger Übereinstimmung für die geplante Reform mit Nachdruck ein. Die entsprechenden Wünsche der internationalen Schulverbände beziehen sich vor allem auf Fragen der Stoffverteilung auf die einzelnen Quartale sowie auf die Ferientermine.

⁷ Vgl. ähnliche Entwicklungen in anderen Kulturkreisen, z. B. bei den Inkas: „... der 31. Inka legte den Jahresanfang auf das Wintersonstizium; der 34. setzte die alte Mondrechnung ab und führte das Jahr von 12 Monaten mit 5 Extratagen ein; der 51. Inka regelte die Schaltung derart, daß jedem vierten Jahr ein Schalttag hinzugefügt wurde“ (P. Dieseldorf, Kunst und Kultur der Mayavölker III/1933 S. 46). — Vergleich der Jahreslänge nach verschiedenen Kalendern:

Julianischer Kalender	365,25	Tage
Gregorianischer Kalender	365,2425	Tage
Persischer Kalender	365,2424	Tage
Gregor.-Orthodox. Kalender (eingeführt 1923)	365,2422	Tage
Kalender der Mayakultur	365,242129	Tage
Astronom. Berechnung d. trop. Jahres 1900	365,242198	Tage
Astronom. Berechnung d. trop. Jahres 2400	365,242168	Tage

⁸ Eph. Lit. 68 (1954) 378.

Diese Fragen hängen indes meist mit dem 35tägigen Spielraum des Ostertermins zusammen und können hier übergangen werden.

3. Der Gedanke, die Monatslängen nach einheitlichem Gesichtspunkt neuzuregeln, findet in der Diskussion nur geringen Widerspruch. Die jetzt übliche Festsetzung, die noch julianisch ist, wird allgemein als unregelmäßig empfunden. Bei Bestimmung der Februarlänge nahm Cäsar anscheinend noch auf die vorgefundenen „marcedonianischen“ Verhältnisse Rücksicht. Die Traditionsgebundenheit an die Festdaten erklärt wohl auch die Frage, warum man damals die Monatslängen nicht in regelmäßigem Wechsel von 30 und 31 Tagen festlegte. Eine Diskontinuität wäre dann nur beim letzten Monat im Gemeinjahr eingetreten. Die Neuregelung läßt das willkürliche Wechselprinzip der bisherigen Monatslängen (28 - 29 - 30 - 31 Tage) fallen und ersetzt es durch eine sinnvolle Neuordnung. Dadurch erhalten die Viertel- und Halbjahre einheitliche Dauer. Erwähnt sei hier auch der Plan, die Monatsnamen einheitlich durch Zahlen zu ersetzen. Die Namen September bis Dezember wirken gerade im romanischen Sprachbereich störend. September bezeichnet wortgemäß den siebenten, meint aber tatsächlich den neunten Monat. Auch dieser Mangel geht auf die julianische Reform zurück. Der Weltkalendervorschlag hat indes auf die Richtigstellung dieser Unzuträglichkeit verzichtet⁹.

4. Unser Kalender verwendet einen sog. Sonnenzyklus von 28 Jahren. Erst nach je $4 \times 7 = 28$ Jahren treffen alle Jahresdaten durchgehend wieder auf gleichnamige Wochentage¹⁰. Die Behebung dieser Unregelmäßigkeit durch Einführung sog. Sondertage gab zu lebhaften Diskussionen Anlaß. Die Reform sieht in der genannten Unregelmäßigkeit eine Abnormalität unseres Kalenders¹¹. Die Reformgegner bezeichnen dagegen dieses Reformprojekt als anormal und sprechen von einem Attentat auf die gottgesetzte Ordnung und einem Symptom fortschreitender Säkularisierung¹². Der Grad der Erregung scheint mittlerweile abzuklingen. Eine sachliche Überprüfung ergibt folgendes: 1) Die Reform erblickt in der Einführung der Sonder- oder Nulltage das einfachste und geeignetste Mittel zur Stabilisierung des Kalenders. Der Vorschlag bietet folgende Vorteile: a) Alle Jahresdaten treffen jedes Jahr auf den gleichen Wochentag. Das schaltet den oft unliebsam empfundenen ständigen Wechsel der Wochentage am gleichen Datum aus und erleichtert die Terminbestimmung beträchtlich. b) Jedes Jahr und auch jedes Vierteljahr beginnt einheitlich mit einem Sonntag. c) Jeder Monat zählt einheitlich 26 Werktage. Die bisherige Schwankung von 24 bis 27 Werktagen entfällt. d) Entsprechend

⁹ Vgl. A. Baar, *La réforme du calendrier* (1912); R. Blochmann, *Kalenderreform* (1919); Chauve-Bertrand, *La question du calendrier* (1920).

¹⁰ Vgl. G. Kieffer, *Rubrizistik* (1947⁹) 26.

¹¹ Eph. Lit. 35 (1921) 356.

¹² Ebd. 32 (1918) 251; 34 (1922) 343. 465.

ist sowohl die Zahl der Sonntage wie auch die Zahl der anderen Wochentage in jedem Vierteljahr und darüberhinaus in jedem Jahr gleich. 2) Die Neuerung gibt keineswegs das Prinzip der 7-Tage-Woche preis. Eine streng genormte und auf triftige Gründe gestützte Ausnahme von der traditionellen Wochentagsfolge im Verhältnis 1 zu 365 (bzw. 2 zu 366 in Schaltjahren) ist nach ihrer Auffassung mit dem geheiligten Grundsatz durchaus vereinbar. Nach herrschender Auffassung beruht nicht nur der Sonntag, sondern überhaupt die Heiligung eines der sieben Wochentage auf kirchlichem Recht. Der angesehene Moraltheologe Noldin bezeichnet diese Lehre als *sententia communissima*¹³. Der Heilige Stuhl hat auf die Anfrage Kardinal Merciers über die Einführung von Nulltagen lediglich darauf hingewiesen, daß die Kirche sieben Arbeitstage in ununterbrochener Folge nicht zulassen könne. Die Reformbewegung sieht in dieser Erklärung keineswegs einen abträglichen Bescheid. Die Sondertage haben nach Übereinkunft den Charakter von Festtagen. Es erscheint darum abwegig, der Reformbewegung unreligiöse oder unchristliche Absichten zu unterstellen. Hier sei auch daran erinnert, daß die Reformbewegung nicht nur von einem katholischen Priester ausgeht, sondern daß sie in ihren Reihen auch viele angesehene Gelehrte zählt, die dem Klerus angehören. Sie alle haben in den letzten 120 Jahren ohne Beanstandung seitens der kirchlichen Zensur in instruktiven Veröffentlichungen die Reform als durchaus probabel bezeichnet und sich wärmstens für ihre Durchführung eingesetzt. Würde das Projekt gegen die göttliche Ordnung verstoßen oder wäre es aus anderen Gründen als untragbare Neuerung anzusehen, dann hätte die Kirche schon längst eingegriffen oder davor gewarnt.

V. Die Haltung der Kirche

Abschließend noch einige Angaben über die Stellungnahme der Kirche zur Kalenderreform im Zusammenhang. Die Annahme der Reform ist ohne Zweifel eine Frage, die viele Äußerungen des kirchlichen Lebens betrifft. Die Kirche hütet ein jahrtausendaltes Erbe. Darum ist sie Neuerungen gegenüber vorsichtig und zurückhaltend. Ihre wohlbedachte Stellungnahme

¹³ „Communissima auctorum sententia cum S. Thoma et Suarez docet utrumque: obligationem nempe sanctificandi unum cuiusque hebdomadae diem eumque dominicam et modum, quo dies ille in laudem creatoris et salvatoris sanctificandus sit, iuris ecclesiastici esse“: Noldin-Schmitt-Heinzel, *De praeceptis* (1954³⁹) n. 256 b. Sporer-Bierbaum, F. Schmid und Prümmer-Münch sehen gleichwohl in der Heiligung eines Wochentages eine Bestimmung göttlichen Rechtes. — Zum vieldiskutierten Ursprung der Woche schreibt F. Nötscher: „Die Woche selbst ist gewiß uralte, ihr Ursprung liegt aber im Dunkel. Zunächst genau einer Mondphase entsprechend, wurde sie vom Mondlauf allmählich unabhängig und lief dann als feste Einheit durch das ganze Jahr“ (Biblische Altertumskunde 1940 S. 260).

und Entscheidung stützt sich jeweils auf triftige Gründe. Bei der Vorbereitung der gregorianischen Reform vertrat sie den Grundsatz: Eine Frage, die alle angeht, soll in gemeinsamer Beratung zum Abschluß gebracht werden. Die Reform wurde daher nicht nur in engeren kirchlichen Kreisen diskutiert, sondern auch vorher den christlichen Fürsten und angesehensten Universitäten zur Stellungnahme unterbreitet¹⁴.

Eine erste Anfrage, die W. Förster, Direktor der Berliner Sternwarte und Präsident des internationalen Komitees für Maße und Gewichte, 1896 an den Heiligen Stuhl richtete, betraf die Fixierung des Ostertermins. Leo XIII. ließ im folgenden Jahre antworten: Wenn die Änderung allgemein durch die öffentliche Meinung und die gelehrte Welt erbeten würde, dann könnte die Initiative zu einer derartigen Reform seitens des Heiligen Stuhles in Erwägung gezogen werden¹⁵. Nach dem Kongreß von Lüttich legte Kardinal Mercier im Mai 1914 folgende Fragen in Rom vor: 1) Hält es der Heilige Stuhl für unpassend oder sprechen andere Gründe dagegen, daß angesehene katholische Gelehrte nach eigenem Ermessen über die Neufixierung des Osterfestes diskutieren? Falls diese Frage verneint wird: 2) Können die gleichen katholischen Gelehrten bei der wissenschaftlichen Erörterung der Kalenderreform grundsätzlich die Einführung sog. Nulltage in der einen oder anderen Woche befürworten, z. B. alljährlich vor dem 1. Januar und in Schaltjahren außerdem vor dem 1. Juli? Die Antwort auf den ersten Fragepunkt sagt, es sei weder unpassend noch verboten, daß Katholiken die Neufestsetzung von Ostern erörtern, sofern sie es mit Bedacht und als Privatperson tun. Zum zweiten Fragepunkt erinnert der Heilige Stuhl daran, daß die Kirche sieben unmittelbar aufeinanderfolgende Arbeitstage nicht zulassen könne¹⁶.

Im Mai 1919 erklärte Kardinal Maffi, Leiter der Vatikanischen Sternwarte, nach seiner Ansicht werde die leichte Einführung der gesetzlichen Zeit auch die jüngsten Vorschläge der Kalenderreform beschleunigen¹⁷. Vier Jahre später assistierte Kardinal Maffi an der Seite des Königs von Italien dem internationalen astronomischen Kongreß in Rom, der die Reformvorschläge an den Völkerbund weiterleitete. 1923 entsandte der Heilige Stuhl auf Einladung des Völkerbundes als Vertreter P. Gian-Franceschi, Professor der Physik und Astronomie, nach Genf. Franceschi war nicht zu amtlichen Erklärungen ermächtigt, sondern nur zur Berichterstattung. Seiner persönlichen Auffassung nach bestanden allerdings keine dogmatischen Schwierigkeiten gegen eine Verschiebung kirchlicher Feste¹⁸. Der Heilige Stuhl ließ weiterhin mitteilen, daß eine Neufest-

¹⁴ Konstitution Gregor XIII. Inter gravissimas.

¹⁵ Eph. Lit. 54 (1940) 70. 74 f.

¹⁶ Ebd. 32 (1918) 248 f.

¹⁷ Ebd. 37 (1923) 337.

¹⁸ Stimmen der Zeit 54 (1923/24) 148.

legung des Ostertermins sehr gewichtige Gründe erfordere, da die tausendjährige Tradition zu berücksichtigen sei. Erfordere das Gemeinwohl eindeutig eine Änderung, dann würde diese Frage auf dem nächsten allgemeinen Konzil zur Behandlung kommen¹⁹. Die Vorsprache Dom Cabrols im Namen der *Association universelle du Calendrier* im Juni 1935 ergab folgende Antwort: Bevor man beim Heiligen Stuhl um eine amtliche Stellungnahme nachsuche, müsse Einheit bzw. eine bedeutende Mehrheit zugunsten eines der Vorschläge vorhanden sein. Der Vorschlag setze sodann die formelle Gutheißung jener Regierungen voraus, die über den Völkerbund die Reform verlangen²⁰. Abbé Chauve-Bertrand, der Vizepräsident des internationalen Komitees für die Kalenderreform, fügt seinem Bericht bei, daß „der Vatikan bekanntlich die eigentliche Kalenderreform als untrennbar von der Frage einer Fixierung des Osterfestes betrachte“²¹.

1953 gab der Apostolische Delegat in Washington, Erzbischof Cicognani, folgende Erklärung ab: „Zur derzeitigen Haltung des Vatikans zum Weltkalender bin ich beauftragt, darauf hinzuweisen, daß der Heilige Stuhl zur Zeit mit der Prüfung dieser Frage beschäftigt ist und das Ergebnis zu gegebener Zeit bekanntgegeben wird“²². P. O'Connell, Direktor der Vatikanischen Sternwarte, veröffentlichte im *Osservatore Romano* vom 28./29. Juni 1954 einen Aufsatz über die Kalenderreform, der u. a. folgendes ausführt: „Manche glauben, daß sich die Kirche aus einer Notwendigkeit heraus jedem Abänderungsversuch widersetze. Das ist ungenau und entspricht nicht den Tatsachen. Für die Kirche liegt unseres Erachtens kein Prinzip oder Motiv vor, das mit einem Kalenderwechsel unvereinbar ist. Wenn der Reformwunsch allgemein ist und wenn triftige Gründe seitens der Wirtschaft und des sozialen Zusammenlebens vorliegen, dann wird auch die Kirche die Frage in Erwägung ziehen, freilich unter Beachtung verschiedener Bedingungen, von denen sie nicht abgehen kann. Die Frage der Osterterminfixierung ist mit dem heutigen Kalenderreformvorschlag eng verbunden. Die Vertreter des Weltkalenders beabsichtigen nicht, diese Frage zu berühren. Sie steht nach ihrer Auffassung der kirchlichen Autorität zu. Freilich hegen viele den Wunsch nach einem festen Ostertermin. In den ersten christlichen Jahrhunderten wurde der Ostertermin lange und erbittert umkämpft, bis das Konzil von Nizäa die Frage im Jahre 325 entschied. Seit dieser Zeit besteht die sehr ehrwürdige Tradition, Ostern am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond zu begehen. Indes besitzt die Kirche, die diese Regel aufstellte, sicher auch

¹⁹ Eph. Lit. 41 (1927) 452; 43 (1929) 37.

²⁰ Ebd. 54 (1940) 76.

²¹ Ebd.

²² Kathol. Digest 9 (1955) 1.

die Macht, diesen Termin abzuändern, sofern ernste Gründe vorliegen, die ein solches Vorgehen ratsam erscheinen lassen.“

Diese Belege geben über die Haltung der Kirche zur Kalenderreform genügend Aufschluß. Abschließend sei vermerkt, daß die Einführung des Weltkalenders zur Zeit von 41 Nationen sowie von zahllosen Wirtschaftsführern, internationalen Organisationen und Handelskammern in aller Welt befürwortet wird²³.

Dr. Bernhard Puschmann S. A. C., Schönstatt

²³ Ebd. — Nachtrag: Nach einer Pressemitteilung vom 3. Mai (Frankf. Allg. Ztg. Nr. 103) hat die Bundesregierung dem Generalsekretär der UNO geantwortet, daß sie zu dem Vorschlag noch nicht endgültig Stellung nehmen wolle. Sie empfehle, daß die Vereinten Nationen zunächst die Meinung der christlichen Kirchen und sonstiger Religionsgemeinschaften einholen. Die Reform erscheine zwar hauptsächlich aus wirtschaftlichen Erwägungen nützlich, doch dürfe man die Frage nicht nur mit Zweckmäßigkeitserwägungen beurteilen.

BESPRECHUNGEN

PATROLOGIE UND KIRCHENGESCHICHTE

Quasten, Johannes: *Patrology*. Vol. II: The ante-Nicene literature after Irenaeus.

Utrecht/Antwerpen: Spectrum 1953. XI, 450 S. Lh. o. Pr.

Der Fortsetzungsband von Quastens *Patrology* bestätigt aufs Ganze gesehen unser bei der Besprechung des 1. Bandes abgegebenes Urteil, daß das vorliegende Werk für absehbare Zeit das Handbuch der Patrologie bleiben wird. Was Lernende und Lehrende von dem Handbuch einer Disziplin mit Recht erwarten, wird hier geboten: für den Lernenden eine treffende Charakteristik des einzelnen Kirchenschriftstellers und seiner Werke, dazu eine möglichst exakte Bibliographie, die dem augenblicklichen Stand der Forschung entspricht. Den Forscher wird vor allem die meist besonnene und abwägende Stellungnahme zu neueren Funden oder Thesen ansprechen, zumal wenn deren Deutung oder Begründung noch umstritten bleibt. Ebenso begrüßenswert ist für diesen die meist sehr gediegene, wenn auch knappe Behandlung der Textgeschichte einzelner Autoren oder Werke, von denen die Tertullians S. 251/4 und speziell die des *Apologeticum* S. 260/2 hervorzuheben ist.

Bei der Fülle technischer Einzelangaben, wie sie ein Handbuch erfordert, sind allerdings Irrtümer und Lücken fast unvermeidlich. Hier seien einige Ergänzungen und Verbesserungsvorschläge notiert, die einer ev. Neuauflage oder den geplanten bzw. schon in Angriff genommenen Übersetzungen noch zugute kommen könnten. Die Liste der Abkürzungen sollte unbedingt jedem Band beigegeben werden, ihr Fehlen macht sich bei wiederholter Benützung des Werkes immer wieder unangenehm fühlbar. Den Literaturangaben sollte noch größere Aufmerksamkeit geschenkt werden, die Exaktheit des 1. Bandes scheint mir in diesem Punkt nicht erreicht. So vermißt man z. B. S. 2 die wichtige Arbeit von D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris 1933. — S. 5: Die Diognetausgabe von H.-L. Marrou ist 1951 erschienen. — S. 7: die 2. Aufl. von GCS 12 ist von 1939. — S. 9: Die von A. J. Festugiére in *RSPT* 20 (1931) 476/82 vorgeschlagene Verbesserung zu Klem. Alex. bezieht sich auf *Protr.* 9, 83, 2. — S. 43: hier ist unbedingt zu nennen A. Sigmund, *Die Überlieferung der griech.-christl. Literatur in der lateinischen Kirche bis z. 12. Jahrhundert* (München 1949) 110/23. — S. 93: der Aufsatz über die Lehre von den fünf geistl. Sinnen ist von Karl, nicht von Hugo Rahner. — S. 121: die Arbeit von R. Cadiou ist in *RSRUS* erschienen. — S. 129: der Brief Firmillans von Caesarea ist in besserer Textgestalt ediert bei L. Bayard, *La correspondance de s. Cyprien* 289/307. — S. 154: hier fehlt G. Bardy, *Les écoles romaines au IIe siècle*: *RHE* 28 (1932) 501/32. — S. 165: bringt die Hippolytstatue wirklich „a complete list of his works“? — S. 177: die Arbeit von M. Richard über die *Chronographie Hippolyts* ist keine selbständige Schrift, sondern eine Artikelserie in *MSR* 7 (1950) 237/68; 8 (1951) 19/50. — S. 180: hier heißt es, „die Handschriften“ schrieben Hippolyt das Fragment der Homilie gegen die Juden zu; schon 1893 hat G. Ficker in seinen Studien zu Hippolyt S. 101/6 nachgewiesen, daß es 1. nur eine Handschrift dieses Fragmentes gibt und 2., daß diese Hippolyt überhaupt nicht erwähnt. Hier sollte auch die neueste Ausgabe dieses Fragments durch E. Schwartz, *Zwei Predigten Hippolyts* (München 1936) 19/23 genannt werden. — S. 247: die Frage, ob Tertullian Priester war, muß doch wohl bei der jetzigen Quellenlage als unlösbar bezeichnet werden. — S. 263: die textkritischen Bemerkungen zu Tertullians *Apologeticum* in der Neuausgabe C. Beckers stehen S. 229/84, die S. 285/316 enthalten das Register! — S. 343: Monceaux, S. Cyprien 1914 gibt den Text der größeren Arbeit des gleichen Verf. vom J. 1902 wieder, aber ohne die Anmerkungen. — S. 393: zu notieren der ergebnisreiche Aufsatz von J. Steinhilber, *Hieronymus und Laktanz in Trier*: *Trierer Zeitschrift* 20 (1951) 126/54. — Zuweilen werden neuere Thesen von allgemein patristischer Bedeutung nicht ausreichend gewürdigt. So verdient m. E. die Charakteristik der Stromata des Klemens von Alexandrien durch A. Knauber mehr Beachtung (S. 12/4). Ebenso hätten S. 75 die Bemerkungen über Origenes als theologischen Denker gewonnen, wenn die Arbeit von H. U. v. Balthasar, *Le mystère d'Origène*: *RSR* 1936 und 1937, die sogar S. 100 zitiert wird, mehr ausgewertet worden wäre. Der Rez. hält mit dem Verf. eine Reserve gegenüber den umstürzenden Thesen P. Nautins in der Hippolytfrage für durchaus angebracht, aber diese dürfen doch wohl eine genauere Darlegung beanspruchen, jedenfalls müßte wenigstens gesagt werden, daß Nautin sowohl die Echtheit der Chronik (S. 177) wie auch die von De universo und des Spoudasma contra Artemonem (S. 195 bzw. 197) bestreitet.

K. Baus

St. Irenaeus: Proof of the apostolic teaching. Translated and annotated by Jos. P. Smith, S. J. (Ancient Christian Writers 16). London: Longmans, Green and Co 1952. 233 S. Ln. 25/—.

Wer sich in Zukunft mit der Demonstratio evangelica des Irenaeus zu befassen hat, muß stets diesen neuen Band der ACW zu Rate ziehen. Denn es handelt sich nicht um eine der zahlreichen Übersetzungen dieses Werkes, die einfach den schon vorhandenen zuzurechnen wäre. Der entscheidende Wert liegt hier in dem vom Übersetzer — P. Jos. Smith ist Professor am Bibelinstitut in Rom — beigegebenen Kommentar, der weit umfangreicher ist als der Text der Übersetzung selber. Die Schwierigkeiten der armenischen Vorlage werden eingehend diskutiert, wobei meist auch die mögliche Wendung des griechischen Originals erwogen wird und die Vorschläge der modernen Irenaeusforschung berücksichtigt werden. Eine längere Einleitung bespricht klar und erschöpfend die Probleme, die Textgeschichte, Titel, Adressat, Ziel und Quellenfrage dieser Irenaeuschrift in der jüngsten patristischen Literatur aufgeworfen haben. Sehr ansprechend wirkt die knappe Darstellung des theologischen Gehaltes der Demonstratio, die die wesentlichen Anliegen der schriftstellerischen Arbeit des Lyoner Bischofs in den Vordergrund stellt.

K. Baus

Mohrmann, Christine: Tertullianus. Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' voor-montanistische tijd. Ingeleid, vertaald en toegelicht. (Monumenta Christiana, eerste reeks, deel III.) Utrecht/Brüssel: Spectrum 1951. CXII, 385 S. Ln. o. Pr.

Das vorliegende Werk gibt folgende acht Schriften Tertullians in holländischer Sprache wieder: Apologeticum, De praescriptione haereticorum, Ad martyras, De spectaculis, De baptismo, De paenitentia, De patientia und die zwei Bücher Ad uxorem. Dem Rez. steht kein Urteil über die Qualität der Übersetzung zu, er möchte aber nachdrücklich hinweisen auf die ausgedehnten Erläuterungen, die in den Anmerkungen zu den einzelnen Schriften niedergelegt sind. Sie sind einmal sprachlicher Natur und rechtfertigen sehr oft eine wichtige, der Übersetzung zugrunde gelegte Lesart, häufiger aber dienen sie dem Sachverständnis des schwierigen Autors, der wie in der Vergangenheit so auch heute nur einer bestimmten Leserschicht zugänglich ist. Das erklärt die oft hohen Anforderungen, die der Kommentar an den Leser stellt; er ist, wie Stichproben zeigen, aus souveräner Sachkenntnis geschrieben und hat auch dem Fachgelehrten vieles zu bieten. Ihn wird aber am meisten die umfangreiche Einleitung interessieren, die zunächst ein lebendiges Bild der nordafrikanischen Kirche um die Wende vom 2. zum 3. Jh. zeichnet, an das sich ein Abriss von Tertullians Leben schließt. Viel Raum wird der Textgeschichte seiner Werke gewidmet, desgleichen der Charakterisierung der Einzelschriften. Die neun Seiten über Sprache und Stil Tertullians sind vielleicht die eindrucksvollsten des ganzen Buches. M. hat allen Grund, erneut darauf hinzuweisen, daß es ein Verdienst Jos. Schrijns und seiner Schule ist, in Tertullian nicht den Schöpfer, sondern den ersten Zeugen der althristlichen Sondersprache herausgestellt zu haben, eine Erkenntnis, die leider noch nicht in alle Lehrbücher der Patrologie oder der alten Kirchengeschichte eingedrungen ist. Die wohlgedachte Bibliographie der S. CIII—CXI schließt diese Einleitung in Tertullians Werke, die in ihrer wissenschaftlichen Zuverlässigkeit den vorliegenden Band jedem, der sich eingehender mit Tertullian zu befassen hat, unentbehrlich macht.

K. Baus

Becker, Carl: Tertullian. Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. München: Kösel 1952. 317 S. Ln. 22,— DM.

derselbe: Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung. Ebenda: 1954. 383 S. Ln. 26,— DM.

Mit diesen beiden Bänden, in denen eine jahrelange Arbeit an der bedeutendsten althristlichen Apologie lateinischer Sprache ihre Krönung findet, legt C. Becker die beste kritische Ausgabe, die anspruchsvollste deutsche Übersetzung und den umfassendsten philologischen Kommentar zu Tertullians Apologeticum vor. Der Textausgabe des 1. Bandes ist eine Einführung in das Wesen der frühchristlichen Apologetik und speziell in die Absichten Tertullians vorangestellt. Der gebotene lateinische Text nimmt zwar die CSEL-Ausgabe Hoppes (1939) zur Grundlage, er ist aber vollkommen neu erarbeitet und weicht mit guten Gründen an mehreren Stellen von dieser ab. Die eigentlich textkritische Leistung B.s beruht jedoch in dem Anhang zu diesem Band, der die beiden Fassungen des Werkes von Tertullians Hand einander gegenüberstellt und in einem eigenen Apparat die Lesarten der Hss bietet. Ein eingehendes Sachregister erleichtert das Verständnis des Werkes, dessen Übersetzung als meisterhaft zu bezeichnen ist. Wir kennen keine, die soviel von der Kraft und Größe des Originals in das deutsche Idiom eingefangen hat wie diese.

Der 2. Band setzt sich zunächst in einer instruktiven Einleitung mit der Apologeticumsforschung der letzten Jahrzehnte auseinander und erarbeitet dann in immer tiefer

dringenden Ansätzen das Werden der apologetischen Leistung des Afrikaners: ad nationes ist ein erster, unfertiger Entwurf, in dem der Einfluß der griechischen Apologeten noch besonders deutlich faßbar ist, wenn auch ihr Gut selbständig mit römischen Vorstellungen verarbeitet wird. In fast spannender Form wird dann die Überlieferungsgeschichte des Apologeticums geboten, ein Musterbeispiel für eine klare, fesselnde Darstellung eines hochkomplizierten textgeschichtlichen Problems. Das umfangreichste Kapitel des Bandes ist der Sprache, der Komposition, den Adressaten und dem Zweck des Werkes gewidmet. Auf dieser Grundlage glaubt B., erneut zum Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix Stellung nehmen zu können; er entscheidet sich eindeutig für die Auffassung, daß Minucius Felix nur im Anschluß an Tertullian geschrieben haben kann, der einzige Punkt des ganzen Werkes, der den Rez. nicht restlos überzeugt. Von den drei beigegebenen Exkursen beansprucht der erste über das Problem der altchristlichen Sonder-sprache über den Kreis der Fachleute hinaus das Interesse auch des praktischen Seel-sorgers, dessen Alltagsbeschäftigung ihn immer wieder mit dem altchristlichen Latein in Berührung bringt. Die beiden Bände B.s sind eine überragende Leistung der deutschen Altertumswissenschaft, sie gleichen auch dem wagemutigen Verlag zur Ehre, der ihnen eine ausgezeichnete buchtechnische Betreuung zuteil werden ließ. K. Baus

Neuaufgaben von Übersetzungen aus der Väterliteratur.

Sehr zu begrüßen ist die 2. Aufl. der Origenes-Auswahl, die H. U. v. Balthasar unter dem Titel Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften im Verlag Otto Müller Salzburg 1952 herausgebracht hat (544 S. Ln. 15,40 DM). Der Übersetzer konnte die Auswahl um mehrere Nummern vermehren, andere ihrem eigentlichen Verfasser, dem Evagrius Pontikus zuweisen. Vor allem aber ist man erfreut, die tiefgründige Einführung in das theologische Denken des Origenes wieder zur Verfügung zu haben, die der Übersetzung vorangestellt ist.

Aus der bekannten Herderschen Reihe „Zeugen des Wortes“ liegt ebenfalls in 2. Aufl. wieder vor: Die Zwölfapostellehre. Eine urchristliche Gemeindeordnung (Freiburg: Herder 1954. 80 S. Pappband, 2,80 DM). Der Übersetzer L. A. Winterswyl hat den Wert der Neuausgabe durch einen schönen Sachkommentar S. 35–79 erhöht. Von ihm stammt auch die Neuauflage des Bändchens, das die mystagogischen Katechesen Cyrills von Jerusalem enthält (Herder 1954. 60 S. 2,80 DM). Hier stehen die beigegebenen Erläuterungen in Form von Anmerkungen unter dem Text. — Breits die 4. Aufl. erlebt die Übertragung der Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien (Herder 1954. 60 S. 2,80 DM), die ebenfalls von L. A. Winterswyl eingeleitet sind. — Unverändert blieb die Neuaufl. des Bändchens „Kirchenväter an Laien“ (92 S. 2,80 DM), bei dem ein von K. Rahner beigegeleitetes Vorwort ausgezeichnet in die Welt der altchristlichen Laienase ein-führt. Sehr ansprechend wirken die nunmehr allen Bändchen beigegebenen Schutz-umschläge; sie bringen auf ihrer Außenseite jeweils ein Bild aus der christlichen Klein-kunst, das sich inhaltlich mit dem Thema des Bändchens berührt. K. Baus

Instinsky, Hans Ulrich: Bischofsstuhl und Kaiserthron. München: Kösel-Verlag 1955. 124 S. Ln. 6,50 DM.

Der Mainzer Althistoriker hat mit den für seinen Buchtitel gewählten Termini treffsicher die beiden Brennpunkte genannt, denen die sechs Aufsätze seines Werkhens zugeordnet sind. Mit einem schönen Einfühlungsvermögen in die Quellen geht er einigen Problemen nach, die vor und besonders in den Tagen Konstantins aus dem Gegenüber kaiserlicher bzw. weltlicher Machtsymbole und allmählich sich entwickelnder kirchlich-hierarchischer Rangordnung und deren Ausdrucksformen erwachsen. Der 1. Aufsatz „Der hohe Thron“ macht die letzten Hintergründe sichtbar, die mit zur Verurteilung des Bischofs Paul von Samosata im Jahre 268 durch die Synode von Antiochien führen; der Bischof wird ab-gesetzt, weil er sich an Stelle der schlichten bischöflichen Kathedra einen erhöhten Thron, das Rangabzeichen gehobener weltlicher Beamter, in seinem Gotteshaus errichten ließ. Die Kirche lehnt damals noch entschieden eine Ranggleichstellung mit den Inhabern weltlicher Würden ab, weil sie dem christlichen Demutsideal widerspricht. Man hat daraus schließen wollen, daß für die Formen der Inthronisation eines christlichen Bischofs nur innerkirchliche Vorstellungen maßgebend gewesen seien. Daß man hier aber doch Beziehungen zu dem Zeremoniell der Kaiserintronisation nicht von vornherein aus-schließen darf, zeigt I.s. 2. Aufsatz, der den ausführlichen Bericht Herodians über die Inthronisation des Kaisers Pertinax in behutsamer Interpretation auswertet. Die Schild-erung des Zeremoniells, das Konstantin beim Empfang der Bischöfe in Nikäa zum Abschluß des Konzils von 325 beobachtet, zeigt sehr instruktiv, wie der Kaiser mit feinem Gespür nach Formen sucht, die der Stellung der Bischöfe im christlich gewordenen Staat gerecht werden (3. Aufsatz). Eine 4. Studie über die Grundsätze, die bei der kritischen Auswertung konstantinischer Urkunden zu beachten sind, leitet zu den beiden bedeutendsten Aufsätzen des Büchleins über. Durch Heranziehung der im damaligen römischen Staatsrecht geltenden Formen für die Erledigung von Rechtsstreitigkeiten

gelingt es I., die Anfänge des afrikanischen Donatistenstreites in ein völlig neues Licht zu rücken. Im Gegensatz zu E. Caspers Deutung der Vorgänge kann er nachweisen, daß sowohl die Form der Petition der karthagischen Gegner des Bischofs Caecilianus an den Kaiser, dessen Berufung gallischer Bischöfe und des Papstes Miltiades als Richter ebenso den Vorschriften geltenden Rechtes entsprechen, wie die Hinzuziehung italienischer Bischöfe durch Miltiades zu einem Consilium und die eingeleitete Berufung der Afrikaner gegen den Spruch des Richterkollegiums. Den krönenden Abschluß des Bändchens bildet der auf der vorjährigen Aachener Tagung der Görres-Gesellschaft mit soviel Beifall aufgenommene Vortrag I.s über gloriosissimus papa, der nachweisen kann, daß die von den Konzilsvätern von Arles für Papst Miltiades benützte Anrede gloriosissimus papa nicht als Sanktionierung des weltlichen Rangtitels anzusehen ist, vielmehr aus innerkirchlichem Sprachgebrauch verstanden werden muß, der einen Christen gloriosus nennt, wenn er sich in der Verfolgung durch standhaftes Bekenntnis seines Glaubens rühmlich bewährt hat. Der stärkste Eindruck, den das geschmackvoll ausgestattete Bändchen vielleicht hinterläßt ist der, daß hier ein Profanhistoriker bei aller Wahrung der ihm gezogenen Grenzen mit seiner Aufgeschlossenheit für die religiöse Problematik der von ihm untersuchten Epoche zu theologisch bedeutsameren Ergebnissen kommt als mancher Kirchenhistoriker, der einer betont theologischen Fragestellung aus irgendwelchen Gründen ausweicht. K. Baus.

Enßlin, Wilhelm: Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr. (Sitzungsber. der Bazar. Akad. der Wiss. Philos.-hist. Kl 1953, Heft 2). München: Verlag d. Bayer. Ak. d. Wiss. 1953. br. 88 S. o. Pr.

In minutiöser Quellenbefragung sucht E. ein Gesamtbild der religionspolitischen Tätigkeit des Theodosius zu erarbeiten, deren Endergebnis letztlich die Reichskirche nikänischen Bekenntnisses war. Er geht dabei richtig von der Betonung der Tatsache aus, daß Theodosius infolge seiner Erziehung in diesem Bekenntnis sehr klare Grundsätze für seine Religionspolitik mitbrachte, die er konsequent in die Wirklichkeit umsetzte. Sie werden zum ersten Male spürbar, als der Kaiser von vornherein die Annahme des Pontifex Maximus-Titels ablehnt. Nach E. ist es auch seiner Einwirkung zu danken, daß Gratian den Titel ebenfalls aufgab (S. 10). Ein besonderes Gewicht mißt der Verf. dem Edikt des Theodosius vom 28. Febr. 380 zu, das seinen Untertanen befiehlt, dem nikänischen Bekenntnis treu zu bleiben, den Häretikern aber gerichtliche Strafen androht. Damit habe der Kaiser für sich das Recht in Anspruch genommen, ohne Konzilspruch und ohne Mitwirkung der Bischöfe einseitig von sich aus in Glaubensfragen Entscheidungen zu treffen und sei damit weit über das Verhalten Konstantius II. hinausgegangen, der sich doch stets der Zustimmung der Bischöfe bei seinen Erlassen verschert habe. Selbst seine Nachfolger, wie etwa die Kaiser Zeno und Justinian hätten immer in solchen Fragen nach konziliären Lösungen gesucht, Theodosius aber habe das Bekenntnis von Nikäa zum Staatsgesetz erhoben und damit den Grundsatz des Glaubenszwanges verkündet (S. 23/7). Diese These, nach dem Empfinden E.s wohl das eigentlich Neue in seiner Studie, scheint dem Rez. unhaltbar, weil sie auf einer nicht gerechtfertigten Wertung des genannten Ediktes beruht. Einmal wird bei dem Vergleich mit Konstantius II. nicht genügend unterstrichen, daß dieser auf den Synoden von Sirmium und Ariminum nicht etwa die Auffassung der Bischöfe objektiv zu erfragen suchte, um diese dann als Gesetz zu verkünden, sondern die Bischöfe mit List und Drohungen zu seiner Auffassung zwang, also gerade seine Meinung in Glaubensfragen mit fragwürdigen Mitteln durchsetzte. Dann aber hat Theodosius doch gar keine neue Glaubensformel durch das Edikt verkündet, sondern nur ein Bekenntnis für allein gültig erklärt, von dem er wußte, daß es die in Nikäa gebilligte Glaubensformel war, oder, soweit es den Heiligen Geist betraf, die Anschauung führender Bischöfe seiner Zeit wiedergab. Einer erneuten Bestätigung der Rechtmäßigkeit dieses Bekenntnisses durch die Bischöfe hat es nicht bedurft — und gerade weil die im Edikt zum Ausdruck gekommene Glaubensformel präzise die kirchliche Auffassung wiedergab, ist von dieser Seite auch kein Protest erfolgt. Daß der Kaiser den Andersdenkenden mit gerichtlichen Sanktionen drohte, ist von heutiger Sicht her natürlich durchaus bedauerlich, aber von der damaligen absoluten Machtstellung des Kaisers her ebenso verständlich. Das Edikt ist also nicht anders zu werten wie die Gesetze, die der Kaiser später zur Durchführung der Beschlüsse des Konstantinopler Konzils von 381 erließ, denen E. keinen derart absolutistischen Charakter zuschreiben möchte. Sympathisch berührt hingegen die besonnene Deutung des Verlaufs der Auseinandersetzung zwischen Theodosius und Ambrosius; mit Recht lehnt es E. ab, im Bußakt des Kaisers in Mailand den Beginn einer Entwicklung zu sehen, die geradlinig nach Canossa führe (S. 74). An Einzelheiten sei noch folgendes angemerkt, was dem Rez. beim Studium der anregend geschriebenen Untersuchung auffiel. S. 30: es geht nicht an, zu sagen, das Häretikergesetz vom 10. Januar 381 gipfele in der Übertragung aller Kirchen an die rechtgläubigen Bischöfe; es handelt sich um eine Rückgabe (reddantur!) dieser Kirchen. — S. 52: es ist nicht einzusehen, wie sich

aus dem Wortlaut des Verbotes von Opfern zur Erforschung der Zukunft schließen läßt, daß der Kaiser „trotz seiner christlichen Frömmigkeit noch an die Erfolgsmöglichkeit solcher Zukunftsschau glaubte“. Hier scheint ein Mißverständnis des juristischen Terminus „temptaverint“ vorzuliegen. — S. 61: mit vota sind hier nicht „Gelübde“, sondern Gebetsanliegen gemeint.

K. Baus

Visser, A. J.: Nikephoros und der Bilderstreit. Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopeler Patriarchen Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren. Haag: M. Nijhoff 1952. 124 S. kart. o. Pr.

Die vorliegende in Holland entstandene Diss. will untersuchen, welches die theologische Einstellung des Patriarchen Nikephoros zur Frage der Bilderverehrung gewesen sei. V. glaubt, gerade seine Werke könnten für eine tiefere Erkenntnis der Bildertheologie ausgewertet werden. In einer breit angelegten Einleitung werden zunächst die Quellen für die Geschichte des Bilderstreites besprochen. Ein weiteres umfangreiches Kap. versucht dann, die Entwicklung der Bilderverehrung zu schildern. Daran schließt sich eine Darstellung des Verlaufes der ikonoklastischen Wirren. Das zweite Drittel der Arbeit umfaßt das Kapitel über Leben und Werke des Nikephoros. Das eigentliche Thema der Diss. wird erst im letzten Kap. angeschnitten, wo nach einer Behandlung der Ekklesiologie und Christologie des Nikephoros auf S. 109/20 der Eikon-Begriff des Patriarchen dargestellt wird.

Leider war der Verf. (oder die Verf.?) der mit dem Thema gestellten Aufgabe in keiner Weise gewachsen. Es fehlen wichtige Voraussetzungen für seine Behandlung, insbesondere philologisch-historische und theologische Kenntnisse, aber auch ein Mindestmaß darstellerischer Fähigkeit. Eine Beherrschung der philologisch-kritischen Methode läßt vor allem das Kap. über die Entwicklung des Bilderkultes vermissen, das die These, der Neuplatonismus habe den christlichen Bilderkult mitgeschaffen, nicht beweist. In diesem wie auch im folgenden Kap. ist grundlegende Literatur zur Frage nicht berücksichtigt. Dem Verf. ist weitgehend unklar, was eine synodus endemousa ist. Er scheint auch nicht zu wissen, daß ein Werk wie das von V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople* existiert, das für die Darstellung des Lebens des Nikephoros unentbehrlich ist. Einen peinlichen Mangel an klaren theologischen Begriffen offenbart das Kap. über die Theologie des Nikephoros. Völlig unzureichend ist endlich auch die kompositorische Seite der Arbeit: allzu breite Schilderung des Bekannten, allzu knappe Behandlung des eigentlichen Themas. Sprachlich gesehen ist die Darstellung nicht etwa nur stilistisch mangelhaft, sie ist eine fortgesetzte Sünde gegen die deutsche Grammatik. Allerdings, ein strengeres Urteil müßte den treffen, der die Arbeit als ausreichende Diss. angenommen und ihre Publikation in deutscher Sprache empfohlen hat. K. Baus.

Kempff, Friedrich, SJ: Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. — Roma: Pontiff. Univ. Gregor. 1954. XVII, 338 S. (Miscellanea historiae pontificiae. Vol. 19).

Leider ist es selten, daß der Herausgeber einer Quelle seine damit erworbene genaue Kenntnis in einer Darstellung fruchtbar macht. Das tut Kempff in der vorliegenden Studie, nachdem er uns nach eingehenden paläographischen Studien (*Die Register Innocenz' III.* Eine paläographisch-diplomatische Untersuchung. Miscell. hist. pont. 9. Rom 1945) eine vorzügliche Edition des Thronstreitregisters (*Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii*. Miscell. hist. pont. 12. Rom 1947) geliefert hat. Im weiteren Sinne können wir auch die von Kempff unter dem Titel „*Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*“ (Miscell. hist. pont. 18. Rom 1954) herausgegebenen Studien namhafter Gelehrter für die historische Sektion des Kongresses der Gregoriana (13. bis 17. Oktober 1953) als eine Vorarbeit ansehen.

In „Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.“ stellt Kempff zunächst die Rekuperations- und Thronstreitpolitik des Papstes in den Jahren 1198 bis 1202 dar (1. Teil), arbeitet dann seine rechtlichen Grundideen im deutschen Thronstreit (2. Teil) heraus und schließt mit der Darlegung der allgemeinen Anschauungen des Papstes über das Verhältnis von Ecclesia, Regnum, Imperium (3. Teil).

Die Kanonisten werden unter Auswertung der Arbeiten A. Sticklers ausgiebig herangezogen, weil sie und nicht die Philosophen und Theologen es „fast ausschließlich“ sind, „die sich von Gratian ab bis etwa zur Mitte des 13. Jahrhunderts mit der politischen Lehre befassen“ (194). Huguccio, der Lehrer Innocenz', dem er in den konkreten Rechtsfragen durchweg folgte, vertrat mit Gratian konsequent das Prinzip der gelasianischen Gewaltentrennung. Von daher ist Innocenz in seinen Ansprüchen viel zurückhaltender, als wir es bei ihm, der immer wieder als Hierokrat hingestellt wird, annehmen sollten.

Der von ihm mehrfach gebrauchte Satz: Das Kaisertum geht in Ursprung (principaliter) und Vollendung (finaliter) den Heiligen Stuhl an, bezieht sich auf die Translation des Kaisertums von den Griechen auf die Franken (principaliter) und auf die Kaiserweihe als den notwendigen Schlußakt (finaliter), bedeutet aber nicht, daß der Kaiser sein Schwert vom Papst hat. So beansprucht der Papst zwar, in den Thronstreit einzugreifen,

er schreibt sich aber nicht das Approbationsrecht in bezug auf die Königswahl zu und entsprechend nicht das Entscheidungsrecht im Thronstreit. Der Papst hat ein Examinationsrecht in bezug auf die Kaiserkrönung. Man kann ihm nicht zumuten, einen Unwürdigen zu krönen. Ist er an die Königswahl gebunden, die nach ihm schon die kaiserliche Gewalt übertrug (116), „dann sollten sich die Fürsten an die Kaiserkrönung des Papstes gebunden fühlen“ (117). Das war ein Rückzug „auf eine solide, unanfechtbare Position“ (133).

Als gangbarer Weg zum Eingriff in den Thronstreit bleibt dem Papst, wenn die Fürsten ihn schon nicht um Rat oder gar Entscheidung bitten, der Einsatz des *favor apostolicus* zugunsten des würdigeren erwählten Herrschers. Nach Kempf handelt es sich dabei um „eine originelle Idee Innocenz' III.“, die aber „noch nie recht erkannt und ausgewertet worden“ sei (137). Entsprechend dem Examinationsrecht hinsichtlich der Krönung wendet der Papst Otto IV. seine Gunst zu, weniger im Hinblick auf die Wahl (*studia eligentium*) als auf die Verdienste der Gewählten (*merita electorum*). Philipp von Schwaben ist wegen Exkommunikation, Meinelid, Herkunft aus einem kirchenfeindlichen Geschlecht und Gefährdung der Wahlfreiheit auszuschließen.

Ähnlich behutsam in der Formulierung seiner Rechte wie im Thronstreit ist Innocenz auch sonst, was die *potestas* in *temporalibus* angeht. Seine Vollgewalt reicht in den weltlichen Bereich, soweit das Sittengesetz berührt ist (*ratione peccati*), darüber hinaus für einzelne Fälle unter bestimmten Umständen (*casualiter, certis causis inspectis*), d. h. wenn es keine weltliche Instanz gibt und man sich freiwillig der päpstlichen Jurisdiktion unterstellt.

Diese grundsätzlichen Stellungnahmen Innocenz' fanden als die Dekretalen: *Per venerabilem, Novit* und *Venerabilem* Aufnahme ins kirchliche Recht. Damit wird ihre Bedeutung deutlich. Diese bleibt auch dann bestehen, wenn der Papst selbst praktisch von dieser Norm abgewichen sein sollte oder nur „mit gewandter Sophistik“ (*Hampel-Baethgen*) sein Vorgehen mit ihr hätte in Einklang bringen können. Nach Kempf führt aber das Dekretale *Venerabilem* keine Scheinargumente an (55), nach ihm überschriff der Papst auch nicht die Grenzen des *favor apostolicus*, wenn er befahl, Otto IV. als König anzunehmen und er die Philipp als König geleisteten Eid für ungültig erklärte (144–147), und bedeutet „seine Entscheidung keineswegs ein richterliches Urteil“ (164). Das wird nicht unwidersprochen bleiben.

Was die gegen Philipp vorgebrachten *impedimenta* angeht, läßt Kempf das des Eidbruchs nicht gelten. Hier habe der Papst sich durch seine kämpferische Einstellung zu weit treiben lassen und „mit den Mitteln der Kunst ein *impedimentum* zusammengezimmert“ (176). Dagegen sei das erste, das der Exkommunikation, formal und sachlich in Ordnung (172). Um die Verweigerung der Lösung des Bannes stärker zu rechtfertigen und eine Parteinahme gegen Philipp schon im Jahre 1198 auszuschließen, scheint mir Kempf die Umstände der Gesandtschaft Philipps an Innocenz etwas zu dramatisieren. „Und welch unglückliche Idee, keine eigenen Boten zu senden, sondern die päpstlichen Legaten zu verwenden!“ (15 f.). Der Bischof von Sutri war nicht zunächst päpstlicher Gesandter, sondern ein Deutscher und ursprünglich Philipps Unterhändler, der die Bitte um Absolution vom Bann Coelestin III. überbracht hatte, dann von Innocenz zu Philipp geschickt wurde mit der Absolutionsvollmacht (*H. Tillmann, Papst Innocenz III. Bonn 1954, S. 90 f.*). Es grenzt also durchaus nicht „ans Unverständliche“, daß dieser stauferfreundliche Bischof im vollen Ornat an der Krönung Philipps teilnahm. Könnte dieser einen besseren Legaten finden, wenn schon die Bischöfe Deutschlands nicht wagten, sich offen zu ihm zu bekennen? Otto brauchte über ein halbes Jahr, um eine felerliche Gesandtschaft mit der Wahlanzeige nach Rom schicken zu können. Es war wohl nicht so einfach, geeignete Gesandte zu finden. Die „mit den Legaten zusammenhängenden Erfahrungen“ (21) darf man meiner Meinung nach nicht so stark in Rechnung stellen.

Im 5. Kapitel des letzten Teils zeigt K., wie es bei Innocenz neben der rechtlichen Zone mit dem Prinzip der Gewaltentrennung noch eine andere gibt, die zur Einheit drängt. Hier sieht sich der Papst als Vertreter des Priesterkönigs Christus, als solcher ist er nicht nur das Haupt der Kirche, sondern auch des *populus christianus* als der *christianitas* im religiös-politischen Sinne. Diese hat nur ein Haupt, den Papst; für ein Weltimperium im Sinne der Staufer mit dem Kaiser als zweitem Haupt ist kein Platz mehr. Neben dem Imperium stehen souveräne Staaten, die ihre Gewalt direkt von Gott haben. Im Gegensatz zu Innocenz hat nach Kempf das Kaisertum sich nicht „in diese Wirklichkeit schicken können“ (324). Andererseits gibt Kempf zu, daß Innocenz IV. und Bonifaz VIII., die die von Innocenz III. eingehaltenen Grenzen überschreiten sollten, auf dessen Schultern stehen (323), und er bezeichnet den päpstlichen Sieg im Endkampf um die Führung der *christianitas* als „Pyrrhussieg“.

So legt die bedeutende Studie die Vielschichtigkeit der historischen Wirklichkeit offen und wird hoffentlich die üblichen Vereinfachungen aus dem Feld schlagen.

In dem Zitat S. 283 Z. 17 muß es *saeculum* statt *mundum* heißen.

Iserloh

Kämpfer, Winfried: Studien zu den gedruckten mittelniederdeutschen Plenarien. — Münster und Köln: Böhlau 1954. 256 S. (Niederdeutsche Studien, Bd. 2.) Kart. 18,— DM. Unter Plenarien versteht man im Spätmittelalter die deutschen Perikopenbücher, die zu den Lesungen des Missales Texterklärungen und predigtähnliche Glossen brachten. Ihre Hauptblüte erlebte diese Plenarliteratur in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation. Sie war stark verbreitet und wirkte weitgehend auf die Literatur der Zeit, auch auf die nicht unmittelbar religiöse, ein.

Der Verfasser untersucht sechs gedruckte Plenarien aus den Jahren 1475—1493 — das älteste, Lübeck 1475, ist Eigentum der Trierer Dombibliothek — und stellt die formellen und inhaltlichen Besonderheiten und Eigenheiten der einzelnen Plenarschriftsteller unter Berücksichtigung ihrer Gemeinsamkeiten dar. Er leistet damit einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der spätmittelalterlichen Erbauungsliteratur und des religiös-kirchlichen Lebens am Vorabend der Reformation.

Die Plenarien beweisen eine reiche Kenntnis und große Hochschätzung der Heiligen Schrift. Allerdings zeigt die verschiedene Fassung der Schriftzitate, daß die Plenarbearbeiter vielfach keine Originalbibel benutzt haben, sondern ihre Schriftstellen homiletischen und exegetischen Hilfsbüchern verdanken. „Die mittelalterliche Predigt ist... sehr stark Schriftpredigt“ (88). Dabei zeigt sie im 15. Jahrhundert „neben einer materialen Bereicherung und Erweiterung nach Umfang und Inhalt einen Verfall der Form. Die thematische und textuale Einheit wird mehr und mehr aufgegeben“ (90). Dieses Bild geben auch die Plenarien wieder. Der Stoff ist in den Glossen vielfach nur noch zusammengeschrieben, ohne den Versuch, die einzelnen Teile zu einem durchgehenden Gedankengefüge zu vereinen (100). Wenn der Verfasser meint, die Frage der Komposition und Form sei um so unwichtiger gewesen, je mehr die Plenarien nicht mehr nur Predigtbücher, sondern vor allem erbauliche Lesebücher für breitere Kreise gewesen seien, so ist das schwer einzusehen. Einem Erbauungsbuch für Laien tut eine straffe Gedankenführung doch mehr not, als einem Buch, das einem Prediger Stoff und Vorlagen für seine Predigt geben will. Diese Häufung des Stoffes ohne Gliederung und tragenden Gedanken wird eher in der geistig-religiösen Situation der Zeit begründet sein.

Was den Inhalt der Glossen angeht, gibt es „in den Plenarien nur wenige dogmatische Predigten“ (134). Ostern werden periphere Fragen behandelt, nur ein Plenar kommt beiläufig auf die tiefere heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Festes zu sprechen. Die Taufe wird nur gelegentlich erwähnt, die Krankenölung nie direkt genannt und das Sakrament des Altars nur selten. Dafür spielt die Beichte „eine überragende Rolle“ (136). Damit bestätigt die Studie, die sonst manchen positiven Zug des religiösen Lebens der Zeit aufweist, die Arbeiten des Rezensenten: „Das Heiligste, was die Kirche besaß, hörte zwar nicht auf, Mittelpunkt echter Frömmigkeit zu sein, aber es war doch weithin als Thema der Verkündigung in den Hintergrund getreten zugunsten einer Predigtweise, die vor allem auf moralische Besserung bedacht war“ (142 f.).

Iserloh

Zwetsloot, Hugo S. J.: Friedrich Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung u. Bedeutung d. Cautio Criminalis in d. Gesch. d. Hexenverfolgungen. Trier: Paulinus-Verlag 1954. 345 S. kart. 19,— DM.

Die umfangreiche und gründliche Studie unternimmt es, die Stellung und Bedeutung der Cautio Criminalis des Friedrich v. Spee in der Geschichte der Hexenverfolgungen darzustellen. Dabei fällt manches Licht auf die Persönlichkeit und Lebensgeschichte des großen Jesuiten, der in Trier sein Noviziat machte und dort die letzten Lebensjahre als Professor an der Universität und als Beichtvater und Prediger wirkte, bis er am 7. August 1635 von der Pest dahingerafft wurde.

Bevor Zwetsloot an Hand der Cautio die Einzelheiten des Hexenwahnes und Hexenprozesses beleuchtet, gibt er eine Übersicht über das Hexenwesen und die Hexenverfolgung in der Zeit vorher. Wenn auch die Ursprünge der letzteren nicht auf kirchlichen Bestimmungen beruhen oder auf einem von kirchlicher Seite geförderten Brauch, sondern auf alten Volksrechten und Gebräuchen, denen die Kirche sich anfangs widersetzte, so führten doch zwei Faktoren zu „einem ungeheuren Aufschwung der Hexenverfolgungen: der Hexenbegriff der Scholastik und die Inquisition“ (44). Die falsche moraltheologische Beurteilung des Aberglaubens durch die Scholastik spielte eine unheilvolle Rolle. Mag Thomas v. Aquin noch verhältnismäßig zurückhaltend gewesen, so hat er doch durch seine Lehre vom stillschweigenden Vertrag mit dem Teufel, der schon in jedem abergläubischen Brauch und in der Wahrsagerlei eingeschlossen sei (S. Th. II IIae q. 95 a 2), fördernd auf den Hexenwahn gewirkt. Diese Lehre vom pactum implicatum führte zur Gleichstellung der Zauberei mit der Häresie, wodurch die Gerichtsbarkeit der Inquisition zuständig wurde. Deren Prozeßführung bot wiederum wenig Gewähr, daß ein Unschuldiger sein Recht bekam.

Die Hexenbulle Innocenz' VIII. und der „Hexenhammer“ brachten zwar stofflich nichts Neues, bedeuteten aber eine Bestätigung des Hexenwahns durch die kirchliche Autorität. „Den Anteil der Kirche an der Befestigung... des Hexenwahnes müssen wir offen erkennen“ (weshalb nicht bekennen?) S. 51. Im 16. Jh. kam eine epidemisch auftretende

Hexenangst hinzu. Diese ängstliche Überreiztheit vermehrte nicht nur die Hexenprozesse, sondern machte auch blind für das Unrecht bei ihrer Durchführung. Dieses sollte die Cautio vor allem brandmarken.

Z. sieht Spee nicht isoliert, er führt Kampf, Lehre und Schicksal seiner Vorläufer vor, stellt den Ausführungen der Cautio jeweils die Ansichten der Gegner Spees und seiner Mitkämpfer vergleichend gegenüber und illustriert die Vorgänge durch Beispiele aus überkommenen Akten. Damit wird seine Arbeit zu einer rechtsgeschichtlichen und kulturhistorischen Untersuchung des Hexenprozesses über mehrere Jahrhunderte hin. „Es geschah hier ein Justizmord in größtem Umfang“ (129). Verantwortlich macht Spee die Fürsten und die Hexenrichter, mehr als diesen gelten seine Vorwürfe den geistlichen Ratgebern der Fürsten, „empört er sich gegen den dummen Gelehrtehdünkel, die beschränkte Selbstzufriedenheit dieser Geistlichen“ (144). „Die schmerzlichsten Töne hören wir von Spee, wo er von den Beichtvätern der ‚Hexen‘ spricht“ (151), die noch in Strenge und Härte die Richter zu überbieten versuchten. Daß man andererseits nur Priester dazu heranzog, die die Quälereien der Richter fortsetzten, macht den *circulus vitiosus* deutlich, als den Spee den Hexenprozeß als ganzen geißelt.

Diesem gilt sein Kampf, nicht dem Hexenglauben der Zeit selbst. Ob Hexerei überhaupt ein fiktives Verbrechen ist, darüber äußert sich Spee nicht klar, er verweist auf ein zweites geplantes Werk. Z. meint: „Weil er mit sich selbst noch nicht im klaren war“ (271), gibt aber dann eine Reihe Äußerungen Spees, die beweisen, daß er aus Klugheit schweigt, um die Sache und sich nicht zu gefährden. Legte man ihm ja so schon von seiten des Ordens den Austritt nahe, und er wäre nicht der erste gewesen, der um seines Vorgehens gegen den Hexenwahn willen selbst den Scheiterhaufen bestiegen hätte.

Das letzte Kapitel über „Die Wirkung der Cautio Criminalis“ zeigt, daß dieser wichtigsten Schrift über die Hexenfrage der durchschlagende Erfolg versagt blieb und im 17. Jh. von einem Umschwung in den Ansichten über Hexenprozesse kaum etwas zu spüren ist (280). Dazu mußte erst die „Aufklärung“ kommen.

Der Studie möchte man eine weite Verbreitung wünschen. Dazu wäre eine bessere sprachliche Durcharbeitung und eine größere Straffung dienlich gewesen. Iserloh

Alfred Delp S. J. Kämpfer, Beter, Zeuge. Letzte Briefe u. Beitr. von Freunden. — Berlin: Morus-Verl. (1955). 116 S., kart. 5,20 DM, Ln. 6,80 DM.

Bücher wie das vorliegende genügen nicht nur einer Pflicht der Pietät, indem sie das Andenken an die Menschen wachhalten, die im Kampfe um Wahrheit und Recht, um Freiheit und Menschenwürde ihr Leben dahingaben. Sie halten auch Erfahrungen fest, die ein Christ „im Angesicht des Todes“ gemacht hat, die uns die religiöse Wirklichkeit tiefer aufschließen und aus denen uns Kraft wächst. „Die innere Geschichte dieser Zeit ist ein Thema für sich. Es gab viele Wunden, aber auch viele Wunder“ (S. 73). Gilt nicht auch uns: „In diesen Wochen der Gebundenheit habe ich dieses erkannt, daß die Menschen immer dann verloren sind und dem Gesetz ihrer Umwelt, ihrer Verhältnisse, ihrer Vergewaltigungen verfallen, wenn sie nicht einer großen inneren Weite und Freiheit fähig sind. Wer nicht in einer Atmosphäre der Freiheit zu Hause ist, die unantastbar und unberührbar bleibt, allen äußeren Mächten und Zuständen zum Trotz, der ist verloren“ (S. 114)? Der zum Tode Verurteilte schreibt an sein Patenkind: „... das war der Sinn, den ich meinem Leben setzte, besser, der ihm gesetzt wurde: die Rühmung und Anbetung Gottes vermehren, helfen, daß die Menschen nach Gottes Ordnung und in Gottes Freiheit leben und Menschen sein können. Ich wollte helfen und will helfen einen Ausweg zu finden aus der großen Not, in die wir Menschen geraten sind und in der wir das Recht verloren, Menschen zu sein. Nur der Anbetende, der Liebende, der nach Gottes Ordnung Lebende, ist Mensch und ist frei und lebensfähig“ (90).

Iserloh

Jordanus de Saxonia: Liber Vitasfratrum. Ad fidem cod. rec. prolegom., app. crit., not. instruxerunt Rudolphus Arbesmann, OSA., et Winfridus Hümpfner, OSA. — New York: Cosmopolitan Science + Art Service 1943. XCII, 548 S. (Cassiacum. American Series. Vol. 1.) br. 18,50 DM.

Im Lieber Vitasfratrum will der Augustiner Jordan v. Sachsen oder v. Quedlinburg (1300–1380) das Leben der Brüder beschreiben und seinen Mitbrüdern damit gleichsam einen Spiegel vorhalten, aus dem sie ersehen sollen, ob ihr Leben das eines wahren Sohnes des heiligen Augustinus ist. Dieses Werk wurde in den Augustinerkonventen eifrig gelesen und trat zum Teil an die Stelle der Regelerklärung des Hugo v. St. Viktor. So ist es nicht nur eine wichtige Quelle für die Geschichte des Augustinerordens im 14. Jh. seines Bestehens (1250–1350), sondern gibt uns auch einen Zugang zu den Gewohnheiten und der geistigen Welt, durch die das Leben des jungen Luthers geprägt wurde.

Die vorliegende, von zwei deutschen Augustinern besorgte vorbildliche Ausgabe erschien während des Krieges in Amerika und wird erst jetzt für Deutschland greifbar. Neben

dem Kommentar bietet die Einleitung eine umfassende Darstellung von Leben, Schrifttum und Bedeutung Jordans. Besondere Beachtung verdient die textkritische, unter Benutzung neuer Handschriften besorgte Ausgabe der nach dem heiligen Augustinus benannten Möncharegeln. Iserloh.

BIBELWISSENSCHAFT

Hesse, Franz: Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine Frömmigkeitsgesch.

Unters.-Berlin: Töpelmann 1953. VIII, 107 S. (Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft Beih. 74.) Veränd. u. gek. Erlanger Ev.-theol. Hab.-Schr. v. 1953. Brosch. 18,- DM.

Eine Monographie zum theologischen Problem der Verstockung ist bisher noch nicht geschrieben worden. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß H. sich dieses „dunkle und schwierige Thema“ (S. 1) biblischer Theologie für seine Habil.-Schrift gewählt hat. Er stellt sich genauer die Aufgabe, deskriptiv unserem Problem im Rahmen der altfrömmigkeitsgeschichte nachzugehen. Um jedoch mit Erfolg an seine Aufgabe heranzugehen und eine zuverlässige Darstellung bieten zu können, schickt er zunächst eine Definition der Verstockung auf Grund der ntl. Aussagen voraus.

Mit gutem Einfühlungsvermögen in die hebräische Sprache erhebt er alsdann die einzelnen Termini, mit denen die Hagiographen den Zustand der Verstockung umschreiben und stellt die Bilder heraus, die, von einer Einschränkung oder gänzlichem Ausfall menschlicher Organfunktionen her genommen, zur Verdeutlichung des religiösen Versagens gebraucht werden.

Man merkt an der Mühe, mit der H. den theologischen Begriffen wie Erwählung, Heil, Gericht und Unheil nachgegangen ist, daß der Verf. es sich nicht leicht macht mit der quälenden Frage, wie es im sündigen Menschen zur Beharrung in der Sünde, zur Verstockung kommen kann. Doch schließlich steht auch hinter diesem eigenartigen religiösen Phänomen Gott als Urheber. Dem AT fehlt der dogmatische Begriff der Zulassung Gottes; aber auch er verschiebt nur die Lösung der Frage und kann das Dunkel dieses göttlichen Geheimnisses nicht vollends lichten. Es wäre sicher falsch, mit ihm eine theologisch befriedigende Lösung auf die quälende Frage aus dem AT zu versuchen, wieso Gott den Menschen in die Verstockung führt. Vor allem aber darf dieses Phänomen nur im Zusammenhang mit der Erwählung zum Heil betrachtet werden, es zeigt, wohin der Abfall von Gott führt, macht die abgefallenen Menschen dann sozusagen „gerichtsreif“.

Es ist verlockend, zu beobachten, wie die einzelnen Propheten die Verstockung in ihre Verkündigung aufnehmen, wie sie damit dem Verlauf der Heilsgeschichte in Israel ein bestimmtes Gepräge geben. Dankbar wird man H. dafür sein, daß er sich bemüht, in die schwierige Frage, wie der Verstockungsauftrag an Jesaja in seiner Berufungsvision (Jes 6,9f.) zu verstehen ist, einiges Licht zu bringen (S. 82-91).

Man wird dem Resultat, daß die scheinbare Willkür Gottes in die Verstockung des Sünders gebunden ist an seine Bundesverheißung, gerne seine Zustimmung geben. Denn der Zorn Gottes ergießt sich auf die Bundbrüchigen, sie werden verstockt und dem Untergang im Gericht geweiht. Und wenn ihrer noch so viele sind, sie sind nur die dunkle Folie für das lichte Heil des gläubigen Restes — sie haben daher auch ihre Bedeutung für die Heilsgeschichte. Nach dem Gericht über die Verstockten wird die Heilsgeschichte übergehen in die Heilszeit, in der es keine Verstockung mehr geben wird. H. hat seine Aufgabe geschickt angepackt und mit gründlicher Gelehrsamkeit durchgeführt. In den zugrundeliegenden literarkritischen Fragen und manchen anklingenden dogmatischen Ansichten wird man allerdings anderer Auffassung sein können. Schade nur, daß einige Druckfehler stehen blieben, so auf S. 76 in Anm. 1 allein 5 Stück!

H. Groß

Westermann, Claus: Das Leben Gottes in den Psalmen. — Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1954. 129 S. Gzln. 7,80 DM.

Der religiösen Situation unserer Zeit entnimmt Verf. das Anliegen seiner Untersuchung: mit Dringlichkeit wird von der liturgischen Erneuerung die Frage nach dem Lob Gottes in den Psalmen gestellt. Heute ist es nämlich weithin Mode geworden, die Psalmen auf der Grundlage von Gunkels Gattungsforschung nur mehr kultisch zu deuten. Dieser Deutungsweise steht W. kritisch gegenüber; vielfach werde damit der Inhalt der einzelnen Psalmen überfordert. Das rühre aber daher, weil die Vorstellung vom Kult in Israel als dem „Sitz des Lebens“ der Psalmen oft recht verschwommen sei. Vor allem aber werden die beiden Grundtypen der Lobpsalmen: das berichtende und beschreibende Loblied nicht genügend unterschieden.

Vergleiche mit babylonischer und ägyptischer Hymnendichtung lassen die Sonderstellung der alt Psalmen besonders in der Frage der Funktion des Lobens hervortreten. Manche Schemata werden in die Untersuchung eingestreut, um die einzelnen fraglichen Typen:

Bitt- und Klagelieder des Volkes und des Einzelnen, berichtende und beschreibende Lobpsalmen in ihrer Eigenart zu kennzeichnen und voneinander abzuheben. Echtes Beten als Grundvorgang des Menschen zu Gott vollzieht sich in der spannungsreichen Polarität von Flehen und Loben. Das braucht man aber nicht zu lernen, so entzündet sich auch das berichtende Lob vorgängig vor dem Kult am unmittelbaren Erleben in der Heilsgeschichte; es wird dann zur Verkündigung. Im Gegensatz zu Babylon hat sich daher das Kultgebet in Israel in „erstaunlichem Maß den Zusammenhang mit dem Laengebet“ bewahrt (S. 112). Mit dieser Einsicht wird die einfache Antwort: Kult auf die Frage nach dem „Sitz im Leben“ der Psalmen korrekturbedürftig. In dieser Antwort will auch die Struktur und das Entstehen der einzelnen Psalmen mehr als bisher berücksichtigt sein. Sicherlich zeigt sie zudem die Berechtigung, eine übersteigerte kultische Interpretation, wie Mowinckel sie für die sogenannten Thronbesteigungspsalmen Gottes (Ps 47.93.96.97.99 u. a.) vorschlägt, abzulehnen. W. leistet mit seiner Untersuchung einen beachtlichen Beitrag zur Klärung der heute viel diskutierten Frage nach der kultischen Verwendung der Psalmen. H. Groß

Mussner, Franz: Christus, das All und die Kirche, Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier (Paulinus-Verlag) 1955, XV u. 175 S. brosch. 17,80 DM.

Diese Studie über die theologischen Hauptgedanken des Epheserbriefes, die 1952 von der Theol. Fakultät München als Habilitationsschrift angenommen wurde, liegt insofern in derselben Forschungsrichtung wie die Dissertation des Verf. über die johanneische Anschauung vom „Leben“ (erschienen München 1952), als sie die Beziehungen des Eph zur gnostischen Gedankenwelt untersucht. Der Verf. hat sich damit in ein lebhaftes wissenschaftliches Gespräch eingeschaltet, da die Fragen um die Frühgestalt der Gnosis und ihr Verhältnis zum Judentum und Urchristentum z. Z. starkes Interesse erwecken, aber von einer sicheren Beantwortung noch weit entfernt sind. Schüler Bultmanns haben in Arbeiten der 30er Jahre die These vertreten, daß man zur Erklärung des Eph in weitem Ausmaß gnostische Motive heranziehen müsse, eine Ansicht, die heute von nicht wenigen Forschern geteilt wird. Gute Kenntnisse der verstreuten gnostischen Texte und Vertrautheit mit der ganzen einschlägigen Literatur geben M. das nötige Rüstzeug für den schwierigen religionsgeschichtlichen Vergleich an die Hand; aber er führt diesen nicht einfach nach den einzelnen theologischen Motiven und sprachlichen Anklängen durch, sondern bemüht sich zunächst immer, durch eine sorgfältige Textanalyse und den Vergleich verwandter Stellen (besonders des Kol) die theologischen Gedanken des Eph voll zu erfassen. Diese Methode bringt die Eigenständigkeit und christliche Unverfälschtheit der „kosmischen“ Theologie dieses Briefes ans Licht, und das dürfte die schönste Frucht der Studie sein; denn auf diese Weise entfaltet M. positiv die drei großen, durch den Titel angezeigten Gedankenkreise, die sich berühren, überschneiden und durchdringen.

Die Entdeckung der tiefgreifenden sachlichen Unterschiede zwischen der paulinischen Gedankenwelt des Eph und jener der Gnosis führt den Verf. dazu, auch die — von ihm durchaus nicht geleugneten — formalen Ähnlichkeiten mit gnostischen Texten kritisch und skeptisch zu betrachten. M. neigt dazu, die dem Eph eigenen Metaphern und bildhaften Wendungen eher vom Mutterboden des AT und Judentums, dem theologischen Gemeinbesitz der Urkirche und der theologischen Entwicklung Pauli her verständlich zu machen. Für manche wichtigen Texte, z. B. die „trennende Scheidewand“ (Eph 2, 14) dürfte M.s Beweisführung und Vergleichsmaterial (S. 60–85) kaum anfechtbar sein. Auch seine Entwicklung der „Soma-Ekklesiologie“, also der paulinischen Anschauung von der Kirche als Leib Christi und von Christus als Haupt (118 ff.), ist beachtlich (Quellen für die Lehre in den Hauptbriefen: die paulinische Christumystik, der antike Organismusgedanke, der eucharistische Kultus, das Damaskuserlebnis Pauli; Faktoren für die Entfaltung der Bildwirklichkeit in Eph und Kol: die Erhöhungs-Christologie und die aus dem sakramentalen Leben der Kirche gewonnene Überzeugung von Christus als dem Quell der himmlisch-göttlichen Lebenskräfte für den „Leib“). Die Behandlung anderer Stellen kann nicht so leicht überzeugen. Die Interpretation von Eph 2, 15: „jeden einzelnen von beiden (Juden wie Heiden) zu einem neuen Menschen schaffen“ (87) ist schwerlich richtig, wie der Zusammenhang (vgl. V. 14b) lehrt; die sprachlichen Argumente M.s schlagen angesichts 1 Kor 6, 16; Eph 5, 31 nicht durch. Auch darf man wegen der Unbetontheit eines Ausdrucks („Mensch“) diesen nicht einfach einklammern und unberücksichtigt lassen (das gilt mutatis mutandis auch für Kol 1, 20 [S. 71]). Bei der eigentümlichen Verwendung des Bildes vom „Menschen“ und „vollkommenen Mann“ (Eph 4, 13) wird man doch fragen müssen, ob nicht der Autor Anregungen von anderswo empfangen hat. Neben, vielleicht hinter dem gnostischen Anthroposmythos stehen vielgestaltige jüdische Adam-Spekulationen, denen sich Paulus in anderer Weise in Röm 5, 12 ff.; 1 Kor 15, 22.45 ff. zwar nicht dienstbar, aber doch verpflichtet zeigt. Die Begegnung der urchristlichen Theologie mit einer innerlich wesens- verschiedenen Geisteshaltung, wie es die Gnosis ist, läßt immerhin die Möglichkeit einer

sprachlichen Annäherung, ja eines Gespräches zu, bei dem sich die christlichen Theologen nicht gänzlich unempfindlich für die Vorstellungswelt des Partners zu zeigen brauchen, ohne doch von der Substanz des Glaubens etwas preiszugeben. Da bleiben wohl, auch im Hinblick auf den verwandten Kolosserbrief, noch manche Fragen offen; aber M.s. fleißige und gestraffte Studie ist zum mindesten ein mutiger (bisweilen temperamentvoller) und ernsthafter Vorstoß gegen die gnostisch orientierte Deutung des Eph. Wenn aus dieser Kontroverse, die wohl noch nicht zu Ende geführt ist, eine bessere Kenntnis der geschichtlichen Hintergründe, der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge und der Originalität der im Eph gereiften Theologie gewonnen wird, ist die Mühe nicht umsonst.

Rudolf Schnackenburg

DOGMATIK

Huhn, Josef: Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius. — Würzburg: Echter-Verlag 1954. 289 S.

H. ist eine Autorität für die Kenntnis des Schrifttums des heiligen Ambrosius. Daher ist es besonders zu begrüßen, daß er zum Abschluß des Marianischen Jahres eine Studie über die Mariologie des Heiligen veröffentlicht hat. H. stellt nicht nur zusammen, was A. selber gelehrt hat, sondern deutet auch diese Texte aus der Schau und dem Sprachgebrauch des heiligen Ambrosius, zeigt, aus welchen Quellen A. geschöpft und wie er sie verwertet hat. Er unterläßt es auch nicht, den Einfluß der Mariologie des heiligen Ambrosius auf die Folgezeit in klaren Linien zu zeigen. Der Polemik gegen die Darstellungen von Rinna, Rose und die rhetorische Deutung von Roschini ist zuzustimmen. Man freut sich, aus dieser interessanten Studie zu entnehmen, was A. für Glaubenslehre in der Mariologie gehalten und wie weit er späteren Problemstellungen schon vorgearbeitet hat. Die Studie wird auch dem Seelsorger für seine Unterweisung viel geben und sei daher bestens empfohlen.

Ignaz Backes

Stroick, Klemens, OMI.: Heinrich Friemar. Leben, Werke, philos.-theol. Stellung in d. Scholastik. — Freiburg: Herder 1954. XVI, 285 S. (Freiburger theologische Studien. H. 68) kart. 15,- DM.

Diese von Bernhard Geyer angeregte Dissertation ist in erweiterter Form jetzt veröffentlicht. S. hat mit großem Fleiß und Geschick dem Leben und den Werken des um 1250 geborenen und 1340 verstorbenen Augustiners nachgespürt. Seine von Stegmüller und Glorieux sich unterscheidenden Ansichten sind gut begründet. Heinrich von Friemar gehörte der sich an Thomas von Aquin haltenden Augustinerschule an, wie die gedruckten und ungedruckten Schriften, besonders der Kommentar zur nikomachischen Ethik und das Quodlibetum, das durchweg theologischen Inhalt hat, zeigen. S. hat mit seiner Untersuchung ein großes Verdienst um die Geistesgeschichte des Mittelalters sich erworben.

Ignaz Backes

Semmelroth, Otto, SJ.: Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses. 2. Aufl. — Würzburg: Echter Verlag 1954. 186 S. Halbl. 5,80 DM.

Die 2. Auflage unterscheidet sich durch einige klärende Zusätze von der ersten, die in der ThThZ 62 (1953) 175 besprochen wurde. Die Tatsache, daß eine neue Auflage nötig wurde, zeigt, wie geschickt S. das mariologische Interesse der Gegenwart auffing, deutete und vor neue Probleme stellte.

Ignaz Backes

Köster, Heinrich Maria: Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. 2. Aufl. — Limburg: Lahn-Verlag 1954. XXXI, 506 S.

K., der vor Semmelroth und weiter ausholend als dieser den Versuch gemacht hat, ein neues Gesamtgefüge der Mariologie zu geben, konnte die 2. Auflage herausbringen. Die zum Teil heftige Polemik, die durch die erste Auflage hervorgerufen worden war, und mit der K. sich in dem Buche Unus mediator auseinandergesetzt hatte, ist der neuen Auflage sehr zugute gekommen. Die Gedankenführung ist jetzt straffer und die Gedankenprägung klarer. Auch die zweite Auflage wird ein Erfolg sein.

Ignaz Backes

Mystische Theologie. Mit Beitr. von André Combes u. a. — Wien u. München: Herold (1955). 296 S. (Jahrbuch für mystische Theologie. Jg. 1. 1955) brosch. 15,80 DM.

Es ist sehr zu begrüßen, daß dieses Jahrbuch für Mystische Theologie zu erscheinen beginnt; in ihm sollen „Studien über die Beziehungen des Menschen zu Gott, die Entfaltung des innerlichen Lebens bis zur innigsten Einigung mit Gott“ veröffentlicht werden. Den ersten Artikel schrieb der bekannte Pariser Professor Andr. Combes über die heilige Theresia von Lisieux und ihre Mission. C. wiederholt im wesentlichen das, was er in seinem auch in deutscher Sprache (Trier 1951) erschienenen Buche „Einführung in das Seelenleben der heiligen Theresia vom Kinde Jesu“ geschrieben hat. Karl Hörmann hält sich in seinem Artikel „Das Ziel des Menschen“ an die Lehre des heiligen Thomas,

wie sie gewöhnlich ausgelegt wird, und berührt die durch de Lubac und Broglie aufgeworfene Frage nach der Berufung der geistigen Geschöpfe zum übernatürlichen Ziele. Großes Interesse verdient der Artikel von Friedrich Wessely „Das Ziel des Lebens nach Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila“, weil der Verfasser sich darin mit der Ausdeutung des Johannes vom Kreuz durch Edith Stein auseinandersetzt. Gegen Stein tritt W. dafür ein, daß die geistliche Verlobung nicht zur asketischen Vollendung, sondern zum mystischen Gnadenleben gehört. Hildegard Waach stellt in ihrem feinen Artikel „Johannes vom Kreuz und Franz von Sales“ gegen oberflächliche Behauptungen, Johannes vom Kreuz sei der strenge und Franz von Sales der milde Lehrer, klar, worin beide übereinstimmen. Der Artikel von Anna Coreth „Die Mystik der Klarissin Giovanna Maria della Croce“ läßt die Kritik vermissen, die sich bei der literarischen Abhängigkeit der Südtiroler Nonne von der großen heiligen Theresia erhebt; auch die theologische Kritik hätte, wenn sie sich an Hieronymus Jaegen orientiert, noch einiges zu sagen.

Ignaz Backes

Horváth, P. Alexander M. OP: Studien zum Gottesbegriff (Thomistische Studien, Bd. 6). Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 1954. XII — 316, 4 Tabellen. Kart. 20,- DM.

Den Grundstock bildet die (schon vorher zweimal gedruckte) Abhandlung „Der thomistische Gottesbegriff“. Deren erster Abschnitt zeigt den Erkenntnisweg von der Sinnenwelt über den allgemeinen Seinsbegriff bis zur vollen Entfaltung des von Thomas mit hoher Kunst aufgebauten philosophisch-theologischen Gottesbegriffes. Den Gottesbeweisen kommt auch für den Gottesbegriff entscheidend gestaltende Kraft zu, weil sie die Transzendenz des als Inbegriff aller Vollkommenheiten über aller Potentialität subsistierenden Seins als die „Wurzel aller Teilansichten“ und den Ansatzpunkt für die weiteren Wesensmerkmale Gottes (oder als „metaphysischen Gottesbegriff“) geistig faßbar machen. Der zweite Abschnitt stellt die analytische Bedeutung und Tragweite des Gottesbegriffes für die verschiedenen Teilgebiete der Summa theologiae heraus. Eine zweite Untersuchung mit dem Titel „Das objektive Erkenntnislicht“ geht den Bedingungen des menschlichen Erkennens von seiten des Gegenstandes nach: Schon im Sinnenfälligen leuchten allgemeine Erkenntniswerte auf, die auf ewige Wahrheiten in Gott zurückweisen. Heller als in diesem „Abstraktionslicht“ manifestiert sich Gott durch das übernatürliche „Offenbarungslicht“ in der prophetischen Schau sowie mittelbar im Glauben und vor allem in der visio beata. In diesen drei Fällen sind die rationes aeternae der göttlichen Wahrheit selbst der formale Erkenntnisgrund. Als „Anhang“ folgen drei kleinere, ergänzende Abhandlungen: „Das Satzband („ist“) und das göttliche Licht“, „Die Herrlichkeit und die Verherrlichung Gottes“ und „Die Seinsweise der Relation und die relativen Namen Gottes“.

Für H. ist die Gedankenwelt des Aquinaten offensichtlich zur geistigen Heimat geworden. Deshalb darf sich auch seine Interpretation über die exakten Analysen der thomistischen Denk-Systematik hinaus freier bewegen und um so ansprechender darstellen. Die Zeichnung von Wesen und Dasein als actus primus und secundus (S. 161, 171, Anm. 1) dürfte allerdings nicht ganz ad mentem S. Thomae sein.

R. Haubst

MORALTHEOLOGIE

Heinen, Wilhelm: Fehlformen des Liebestrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. Freiburg 1954, XVI und 526 S. Ln. 24,- DM. Ein für die Moraltheologie wie die Pastoral und Pädagogik gleich wichtiges Buch! Mit dem Titel des Buches bringt H. zum Ausdruck, daß alles menschliche Versagen letztlich in fehlender oder irrender Liebe wurzelt. Von der Theologie her macht er eine konkrete Anwendung der Erkenntnisse der modernen Psychologie auf viele Lebenssituationen. Er hat ein sehr reiches Material gesammelt. Seine Arbeit erschöpft sich nicht im Darstellen der Phänomene, an der eine heute verbreitete und in manchen Kreisen Mode gewordene psychologische Neugier Interesse haben könnte. Sein Ziel ist auch nicht eine neue psychotherapeutische Methode. Verf. ließ sich wohl von einer doppelten Überlegung leiten: Einmal wollte er in dieser umfassenden Studie die Wichtigkeit der Psychologie für die Moral — nämlich für die Beurteilung der Verantwortlichkeit — illustrieren. Dann sollte das so mannigfache und oft so schwer verständliche seelische Verhalten von der Theologie her in das Leben als „Heilsgeschichte“ eingeordnet werden. — Nach einem kurzen positiven Abschnitt über die „Liebe als Grundkraft im Menschen“ behandelt H. die „Fehlformen“ der 3 Arten der Liebe: der begierlichen, der geistigen und der Liebe des Eros. Dabei erörtert er die verfehlten Verhaltensweisen, die sich störend bemerkbar machen gegenüber den Besitz- und Genußgütern, in der Einordnung des Ich in die Umwelt (Angst, Überheblichkeit, Machtstreben, Haß, Verachtung), die Bedeutung fehlender oder irrender Erkenntnis im religiösen und sittlichen Bereich. Neben die positive Wertung des Eros — i. w. S. — stellt H. im letzten Teil die vielfachen Äußerungen unechter Liebe (Sensationshunger und Interessearmut, Betriebsamkeit und

Müßiggang, Eitelkeit und Selbstverachtung, Schwärmerei und Ehrfurchtslosigkeit, Eifersucht, Ressentiment, Schadenfreude, Ichverliebtheit u. a.). Die Stichworte geben nur eine Andeutung der vielen Fragen, die zur Sprache kommen. H. bekundet beste Vertrautheit mit der neueren Problematik der Psychologie, Charakterkunde und Pädagogik. Sein Urteil ist besonnen und darum für den Leser eine wertvolle Hilfe, in der Menge Begegnung mit Menschen zu unterscheiden zwischen gesunden und fehlerhaften Lebensäußerungen. Da H. sein Material in theologischer Sicht deutet und würdigt, ist er nicht pessimistisch, sondern kann auch Wege zur „Verhütung und Heilung“ zeigen. So wird dieses Buch Erziehern und Seelsorgern wertvolle Dienste leisten! Seelhammer

Schilling, Otto: Handbuch der Moraltheologie. 2. Bd. Spezielle Moraltheologie: der individuelle und der religiöse Pflichtenkreis. 2. Aufl. Stuttgart 1954, 234 S. Hln. 19,- DM. Wenn Sch. seine spezielle Moraltheologie in drei „Pflichtenkreisen“ behandelt, so gibt er damit zwei Merkmale seiner Methode an: Er hat die heute vielfach angewandte Einteilung der Sittenlehre nach den drei Lebenskreisen zu der seinen gemacht. Diese bietet manche Vorteile gegenüber der Darstellung nach dem Dekalog, anderseits überschneidet und ergänzt sich beide Methoden. Sodann ist Sch.s Moral eine „Pflichten“lehre, nicht „Tugend“lehre. Auch das hat seine praktische Auswirkung. Aber es gibt — man darf sagen: Gott sei Dank — keine allein richtige oder gar vorgeschriebene Methode. Und die Leser der TThZ und noch mehr die das Handbuch von Sch. studiert haben, kennen die wissenschaftliche Qualität dieses Werkes, das wohl geeignet ist, den Sinngehalt und die Tiefe der katholischen Sittenlehre zu vermitteln. Der vorliegende Band, der die Pflichten der christlichen Selbstliebe und des religiösen Lebens behandelt, bestätigt dies. Daß Sch. auf jegliche „Rhetorik“ verzichtet, ist auch ein Vorzug! Man möchte wünschen, daß die Literaturangabe reicher sei und auch die neuere Fachliteratur angebe. S.

Nornstein, Franz Xaver von: Von der Angst unserer Zeit. Frankfurt 1954, 60 S. 3,20 DM.

Verf. geht in diesem Büchlein den Erscheinungsformen und Wirkungen der Angst und ihrer Gründe nach und gibt eine kurze, aber verständliche Darstellung verschiedener Deutungs- und Lösungsversuche, besonders der Existenzialphilosophie. Diese Versuche gelangen aber nicht zu einer wirklichen Überwindung der Angst. Einen besseren Weg zeigt im Anschluß an die Heilige Schrift die Lehre der Theologen und Lehrer des geistlichen Lebens im lebendigen und gläubigen Vertrauen auf den Vatergott. S.

Busenbender, Wilfried: Der Christ im Anruf der Zeit. Frankfurt 1954, 118 S. geb. 3,80 DM.

B. will die Krise des christlichen Lebens heute und ihre Gründe aufzeigen. Das Versagen vieler Christen gründet im Mangel an religiösem Verantwortungswillen — sie sehen nicht mehr den Willen Gottes in der Wirklichkeit der Welt und laufen Gefahr, im erträumten Abstand hiervon den Auftrag Gottes in das Jetzt zu verfehlen. Auch die Frömmigkeit darf nicht Flucht von den Aufgaben des Lebens sein. — Bei solchen Erörterungen besteht die Gefahr von Verallgemeinerungen und rhetorischen Übertreibungen, der, wie uns scheint, Verf. nicht ganz entgangen ist! S.

ASZETIK

Albert, Anton: Gesalbt und gesandt. Erwägungen für Priester. Oktav. 132 S. Freiburg Herder (1955). Pappband 4,80 DM.

Dieses Buch will ein „Stück Seelsorge am Seelsorger“ sein. Es ist entstanden auf dem steinigen Boden der deutschen Diaspora und will den Seelsorgern in den Sorgen des Alltags den Mut und die Freude erhalten und sie in der Einsamkeit trösten. Die 26 kurzen Kapitel über das Priestertum, seine Aufgaben, seine Pflichten und seine Schwierigkeiten eignen sich für jeden Seelsorger sehr zur geistlichen Lesung und als Unterlage für die tägliche Betrachtung. Die fesselnde Darstellung, die Beispiele und Zitate bringen reiche Anregung. Das ganze Buch ist aus einem verstehenden, teilnehmenden und besorgten Herzen geschrieben. Chardon

Montoli, R. — Rathgeber, A. M.: Renovamini. Priesterbetrachtungen Oktav 245 S., Paderborn Ferdinand Schöningh 1954, geb. 9,50 DM.

Die Heiligsprechung Pius X. hat seine im Jahre 1908 an die Priester gerichtete Exhortatio „Haerent animo“, die überdies nie in Vergessenheit geraten war, wieder stark in den Vordergrund des Interesses gerückt. Der Wunsch des Papstes, daß seine Mahnungen weithin befolgt werden möchten, hat im Jahre 1909 P. R. Montoli zu unterstützen gesucht durch Priesterbetrachtungen, die er unter dem Titel *Comede in der Tipografia della lega eucharistica* in Mailand erscheinen ließ. Dieses an die

Exhortatio sich anschließende Betrachtungsbuch hat nun A. M. Rathgeber ins Deutsche übertragen. Nach dem Abdruck einer deutschen Übersetzung der Exhortatio (S. VII—XXVI) bietet er in drei Teilen (Heiligwerden die oberste Pflicht des Priesters — Worin besteht die priesterliche Heiligkeit? — Wie wird der Priester heilig?) 99 kurze Betrachtungen, die häufig auf die Exhortatio Bezug nehmen, ohne sie im eigentlichen Sinn fortlaufend zu erklären. Ohne Zweifel wird hier sehr solide geistige Kost geboten, und kein Priester wird es bereuen, wenn er die für eine geraume Zeit ausreichenden Betrachtungen hält und so sein priesterliches Leben einer systematischen Revision unterzieht. Er wird dann auch über die durch das italienische Original bedingten Eigenheiten des Stils hinwegsehen. So ist es uns schwer erträglich, daß im ganzen Buch jeder kleine Abschnitt mit der Mahnung: Erwäge.. beginnt und daß fast alle lateinischen Schriftzitate in das deutsche Satzgefüge eingearbeitet sind, so daß sehr viele Sätze halb deutsch und halb lateinisch sind.

Chardon

VERSCHIEDENES

Jakob, Marcel: Abbé Pierre. Revolte der Barmherzigkeit. — (Colmar:) Alsatia (1954). 109 S. geb. 4,20 DM; br. 3,40 DM.

Jakob, Marcel: Giorgio La Pira. Der seltsame Bürgermeister von Florenz. — (Colmar:) Alsatia (1955). 101 S. geb. 4,20 DM; br. 3,40 DM.

Packend und erschütternd wirken diese Bilder aus dem Leben und Wirken zweier Männer unserer Tage. Nach Herkunft, Stand und Aufgabe ganz verschieden, sind sie sich sehr ähnlich, wie sie beide dem poverello von Assisi verwandt sind. Unruhe-stifter im Namen Christi und Mystiker zugleich, aber Mystiker, die Häuser bauen, Arbeitsplätze schaffen und Kindern Milch geben. Männer, die nicht dulden, daß man Ordnung mit unfruchtbarer Legalität und negativer Korrektheit verwechselt, hinter denen sich Bequemlichkeit, Eigennutz und Fantasielosigkeit verbergen. Christen, für die Christentum und soziale Verantwortung nicht verschiedene Bereiche sind und die der Wirtschaft nicht gestatten, sich vom Gesetze Christi zu emanzipieren.

„Es gibt nicht zwei getrennte Ordnungen: eine natürliche und eine übernatürliche. Nein. Aber es gibt zwei verschiedene Ordnungen. Die eine — die Ordnung der Natur — steht unter dem reparierenden und verbessernden Einfluß der anderen: der Ordnung der Gnade. Es gibt keine „göttlichen Gesetze“ der wirtschaftlichen Mechanik, die dem großen, souveränen Gesetz entzogen sind: dem Gesetz der brüderlichen Liebe, dem Gesetz der brüderlichen Einheit und der Solidarität der Menschen. Sie wissen es: alles endet in Christus. Selbst das Wirtschaftsleben. Durch unsere Bitte um das tägliche Brot im Vaterunser wird das Wirtschaftliche in die göttliche Ordnung eingeschaltet“ (Giorgio La Pira). Beide Bändchen können in Jugendgruppe, Berufsschule und Männerarbeit gute Dienste tun.

Iserloh

PHILOSOPHIE

- Fuchs, Josef, SJ.: Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts. (1. Aufl.) — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1955) 189 S. Lwd. 10,50 DM.
- Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft. Einheit d. Bildung in d. Vielheit d. Fächer. 2 Reden b. d. Immatrikulation am 7. 12. 1954 von Franz Arnold u. Max Hartmann. — Tübingen: Mohr 1955. 44 S. (Tübinger Universitätsreden. 4.) kart. 2,40 DM.
- Hengstenberg, Hans-Eduard: Der Leib und die letzten Dinge. (2. wesentl. erw. u. umgearb. Aufl. von „Tod und Vollendung“.) — Regensburg: Pustet (1955). 301 S. kart. 9,- DM; Lwd. 11,- DM.
- Lakebrink, Bernhard: Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. — Köln: Bachem 1955. 503 S. Lwd. 40,- DM.
- Maccina, Atanas: Das Geheimnis der Bosheit. Vers. e. Geschichtstheol. d. Widersachers Christi als Deutung d. „Erzählung vom Antichrist“ Solowjews. — Freiburg: Herder (1955). VIII, 226 S. Ln. 12,80 DM.

KIRCHENGESCHICHTE

- Arsskrift Kyrkohistorisk. Red. av Gunnar Westin. Argangen 54 1954. — Uppsala u. Stockholm (1955): Almqvist u. Wiksell. 263 S. (Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohist. Föreningen 1:54.) br. kr. 12,-.
- Hertling, Ludwig, SJ.: Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten. — Berlin: Morus-Verl. (1954.) IX, 333 S. Gzln. 15,80 DM.
- Instinsky, Hans Ulrich: Bischofsstuhl und Kaiserthron. München: Kösel-Verlag 1955. 124 S. Ln. 8,50 DM.
- Pius XII.: Vater der Christenheit. Plus XII. in seinen Enzykliken, Botschaften und Ansprachen. Bearb. von Monika Mayr. — München: Neues Abendland 1955. III S. Gzln. 11,75 DM.
- Ritter, Emil: Die katholische-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein. — Köln: Bachem 1954. 525 S. Gzln. 19,50 DM.

BIBELWISSENSCHAFT

- Bibel-Lexikon. Hrsg. von Herbert Haag in Verb. mit A. van den Born... Lfg. 7. — Zürich u. Köln: Benziger (1955). Sp. 1317-1508.
- Brown, Raymond Edward: The sensus plenior of Sacred Scripture. Baltimore, Maryland: St. Mary's Univ. 1955. XIV, 161 S. — Baltimore, Kath.-theol. Diss. v. 1955. br. 2 Dollar.
- Hesse, Franz: Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine Frömmigkeitsgesch. Unters. — Berlin: Töpelmann 1955. VIII, 167 S. (Zeitschrift für die alttestamentl. Wissensch. Beih. 74.) Veränd. u. gek. Erlanger Ev.-theol. Hab.-Schr. v. 1953.
- Könn, Josef: Sein letztes Wort. Die Abschiedsreden d. Herrn. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1955). 341 S. Lwd. 16,80 Fr.; 15,80 DM.
- Vincent, Albert: Les manuscrits hébreux du désert de Juda. — Paris: Fayard (1955). 281 S. (Textes pour l'histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops.) br. 700 ffr.

DOGMATIK

- Garrigou-Lagrange, Réginald, OP.: Des Christen Weg zu Gott (Les trois âges de la vie intérieure, dt.). Deutsch von Swidbert Soreth, OP. Bd. 2. — München: Schnell u. Steiner (1955). S. 509-1074. Gzln. 24,80 DM.
- Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. 2. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1955). 399 S. Ln. 18,90 DM.
- Mystische Theologie. Mit Beitr. von André Combes u. a. — Wien u. München: Herold (1955). 296 S. (Jahrbuch für mystische Theologie. Jg. 1. 1955) brosch. 15,80 DM.
- Volk, Hermann: Christus und Maria. Dogmat. Grundlagen d. marian. Frömmigkeit. — Münster: Aschendorff (1955). 27 S. Aus: Catholica. Jg. 10. 1955. T. 2. geh. 1,50 DM.

LITURGIEWISSENSCHAFT

- Archiv für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von Hilarius Emonds, OSB. Bd. 3, Halbbd. 2. Bd. 4, Halbbd. 1. — Regensburg: Pustet 1954-1955 — 3, 2. S. 234-500. brosch. 19,50 DM; Lwd. 23,- DM. 4, 1. S. 1-222. brosch. 18,- DM; Lwd. 21,50 DM.
- Jungmann, Josef Andreas, SJ.: Der Gottesdienst der Kirche. — Innsbruck, Wien, München (1955). 272 S. Lwd. 9,80 DM.
- Abtei Maria-Laach. Maria in der Kirche. Väterwort u. Gotteslob. — Regensburg: Pustet (1955). 118 S. kart. 6,50 DM; Lwd. 9,- DM.

PASTORALTHEOLOGIE UND ASZETIK

- Becher, Hubert, SJ.: Das Ringen der Gegenwart um den Humanismus. — Frankfurt a. M. usw.: Diesterweg o. J. um 1955. 19 S. br. 1,40 DM.
- Courtois, Gaston: Vor dem Angesicht des Herrn. Priesterl. Besinnung. 4. Aus d. Franz. übertr. von Karl Rudolf. — Wien: Seelsorger-Verl. im Verl. Herder (1955). 212 S. kart. S 35,-, 6,50 DM u. Sfrs.
- Dobbeistein, Hermann: Der normale Mensch im Urteil der Psychiatrie. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1955). 174 S. Gzln. 8,90 Fr.; 8,60 DM.
- Rabbow, Paul: Seelenführung. Methodik d. Exerzitien in d. Antike. (1. Aufl.) — München: Kösel (1954). 354 S. Gzln. 24,- DM.
- Suenens, Léon-Joseph: L'Eglise en état de mission. — (Bruges:) Desclée, De Brouwer (1955). 208 S. br. 60 frs.
- Tilmann, Klaus: Um die Arbeitsmethoden in unserer Seelsorge. (1. Aufl.) — Würzburg: Echter-Verl. (1954) 47 S. kart. 1,20 DM.

VERSCHIEDENES

- La Gorce, Agnès de: Der Heilige der Heimatlosen, Benedikt Joseph Labre (Un pauvre qui trouva la Joie, dt.). Aus d. Franz. übertr. von Elisabeth Kawa. — (Colmar:) Alsatia (1955). 277 S. Ln. 10,80 DM.
- Der große Herder. 5., neubearb. Aufl. von Herders Konversationslexikon. Bd. 6. Luksor bis Paderborn. — Freiburg: Herder 1955. 1518 Sp. Ln. 43,- DM.
- Jacob, Marcel: Abbé Pierre, Revolte d. Barmherzigkeit. — (Colmar:) Alsatia (1954). 109 S. geb. 4,20 DM; br. 3,40 DM.
- Jacob, Marcel: Giorgio La Pira. Der seltsame Bürgermeister von Florenz. — (Colmar:) Alsatia (1955). 161 S. geb. 4,20 DM; br. 3,40 DM.

Band 5 Trierer Theologische Studien liegt vor:

Franz Mußner

Christus, das All und die Kirche

Studien zur Theologie des Epheserbriefes

XV und 175 Seiten, kart. 17,80 DM

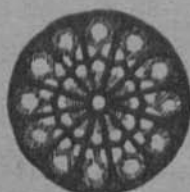
Der Theologie des Epheserbriefes gehört schon seit geraumer Zeit das besondere Interesse der Forschung, besonders, seit man versucht hat, diese Theologie mit Vorstellungen des gnostischen Mythos in Zusammenhang zu bringen. Ob diese „gnostische“ Interpretation zu Recht besteht oder nicht, diese Frage zu klären, ist ein Hauptziel der Arbeit.

Den Ausgangspunkt bildet dabei eine Untersuchung des „Weltbildes“ des Briefes. Sein „Dualismus“ wird eingehend diskutiert und religionsgeschichtlich einzuordnen versucht. Der zweite Teil ist der „kosmischen“ Christologie des Briefes gewidmet (Erhöhungskerygma, „Unterwerfung“ und „Erfüllung“ des Alls durch Christus, „Anakephalosis“ usw.). Im dritten Teil wird die Ekklesiologie eingehend erörtert, zunächst in einer fortlaufenden Exegese von Eph 2, 11-22, wobei der Vorstellung vom „neuen Menschen“ und vom pneumatischen „Tempel“ aus Juden und Heiden in der einen Kirche besonderes Augenmerk geschenkt wird. Schließlich wird die paulinische „Leib“-Ekklesiologie nach Inhalt und Herkunft in ständiger Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung erneut untersucht und den Vorstellungen des Mythos konfrontiert. Der Verfasser kommt auf Grund eingehender Textanalysen und religionsgeschichtlicher Vergleiche zur Verneinung eines Zusammenhangs der Theologie des Briefes mit dem gnostischen Mythos. An Stelle einer nur motivgeschichtlichen Methode wird deren Verbindung mit einer sauberen Textanalyse gefordert, da man nur so zu wahren Urteilen zu kommen vermag. Die Untersuchung wirft nebenbei auch einiges Licht auf die Frage der paulinischen Verfasserschaft des Briefes und glaubt diese mit neuen Argumenten stützen zu können.

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

Seit 1846 gilt unsere
besondere Pflege der

**Kathol. Theologie
und Liturgik**

Ansichtssendungen stehen jederzeit
zur Verfügung

In neuer (4.) Auflage ist erschienen

Wilhelm Bartz

Falsche Propheten

46 Seiten, broschiert 0,50 DM

Das erprobte, aufklärende Schriftchen über „Jehovas Zeugen“

Die Neuapostolische Gemeinde

Die Siebenten-Tags-Adventisten

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

64. JAHRGANG
PÄSTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte. Dargetan am Gleichnis von
der selbstwachsenden Saat / Franz Mußner 257
- Moderne Wertphilosophie und christliche Wertordnung / Joseph Lenz 267
- Heil und Erfüllung des Menschen im Gottmenschen. Die Apologie
des Christentums bei Blaise Pascal. II. Teil / Erwin Iserloh 283

KLEINERE BEITRÄGE:

- Trier und Trierer Heilige im Martyrologium Romanum /
Stephan Hilpisch 295
- Nochmals: Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft /
Franz Mußner 303

BERICHTE:

- Zum neuen Lexikon der Pädagogik / Johann Zingsheim 311

BESPRECHUNGEN 314

EINGESANDTE SCHRIFTEN

1955 — Heft 5

PAULINUS-VERLAG-TRIER

400 Jahre Augsburger Religionsfriede

Die Erinnerung an dieses Ereignis vom September 1555 weist uns eindringlich auf die Schicksalsfrage unseres Volkes und Europas: die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit in der Una Sancta. Umfassende Einführung, grundlegende Hinführung und Besinnung zu diesen Anliegen gibt das bekannte Buch „Die Reformation als religiöses Anliegen heute“, von Professor Dr. Joseph Lortz mit den vier großen Kapiteln: Von den Ursachen der Reformation — Martin Luther. Vom Mönch zum Reformator — Die innerkirchliche Reform des 16. Jahrhunderts — Die Grundanliegen der Reformation und der Katholizismus heute

(284 Seiten, Halbleinen 4,— DM)

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Dozent Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Professor Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier, Dornfelshof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Dozent Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte

Dargetan am Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26—29)¹

Von Professor Dr. Franz M u ß n e r, Trier

Übersetzung: (26) Und er sagte: So ist das Reich Gottes, wie wenn ein Mann den Samen auf das Land geworfen hat (27) und (dann) schläft und (wieder) aufsteht, Nacht und Tag, und der Same keimt und wächst empor, wie, weiß er selbst nicht. (28) Von selber bringt das Land Frucht, zuerst einen Halm, dann eine Ähre, schließlich (ist) volles Korn in der Ähre. (29) Sobald die Frucht es erlaubt, allsogleich schickt er aus die Sichel, weil bevorsteht die Ernte“ (vgl. Joel 4, 13).

I. Vier Auslegungen des Gleichnisses

Um die Problematik und veränderte Situation in der Gleichnisauslegung zu zeigen, ist es zweckmäßig, vier Auslegungen des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat vorzulegen, wie sie tatsächlich in den vergangenen 60 Jahren von bedeutenden und anerkannten Gleichnistheoretikern geboten wurden.

1. L. Fonck (Die Parabeln des Herrn im Evangelium, ³Innsbruck 1909). Zunächst meint F., daß „die als notwendige Voraussetzung ausdrücklich erwähnte Aussaat... doch auch in dieser Parabel ihre Bedeutung und berechtigte Beziehung auf Christus den Herrn und sein Werk“ habe (S. 115), und er betont dabei ausdrücklich gegen Jülicher, daß „doch der Sämann schon in den ersten drei Versen mit solchem Nachdruck hervorgehoben“ erscheine, „daß man ihn nicht als nebensächliche Zutat behandeln kann“ (S. 121). Im übrigen aber lenke die Geschichte des Gleichnisses „in ganz besonderer Weise“ auf die wachsende Saat selbst hin (S. 118). „Wir werden deshalb... bei der Auslegung der Parabel auf diese Seite des Bildes ganz besonders zu achten haben“: „Wie die Saat auf dem Acker ihr Wachstum der natürlichen Trieb- und Keimkraft verdankt, nicht dem Eingreifen des Sämanns, so ist es beim Reiche Gottes die von innen heraus wirkende... Gotteskraft, durch die der Bestand und die Fortdauer und das Wachstum des Himmelreiches auf Erden für alle Zeiten bis zum Tag der Vollendung sichergestellt ist“ (S. 119). Diese innewohnende Gotteskraft bestehe eben in der „inneren und äußeren Ausstattung“ der Kirche: in ihrer Verfassung und Organisation, in ihren Gnadenmitteln, in der wirksamen inneren Gnade für die einzelnen Glieder des Reiches (vgl. S. 119 f.). Und so bestehe denn „die Hauptwahrheit“ des Gleichnisses kurz darin: „Während die sichtbare Gegenwart und

¹ Diesem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das auf dem Treffen katholischer Neutestamentler in Bad Imnau im März d. J. gehalten wurde (vgl. darüber den kurzen Bericht in TrTheolZtschr 64, 1955, S. 185 f.).

das persönliche Eingreifen des Herrn sich nur bei der Grundlegung und der einstigen Vollendung seines Reiches offenbart, wird dieses Reich durch die ihm innewohnende göttliche Kraft selbsttätig wachsen und sich entwickeln bis zum Ende der Zeiten“ (S. 120). Diese Deutung sei eben erfordert durch „das Wesen des Bildes“ von der wachsenden Saat: es gibt „ein wahres Wachstum... ohne Stillstand und ohne Rückgang, bis zum Tage der Vollendung“ (ebd.). Die Bedeutung für die Jünger habe nun darin bestanden, daß Jesus mit diesem Bilde vom unscheinbaren Samenkorn und seinem Wachstum ihnen habe zeigen wollen, „daß seine persönliche Gegenwart für das Reich nach seiner Gründung nicht mehr nötig sein werde“, und so bereite er sie „auf das Ende seiner sichtbaren, irdischen Wirksamkeit vor. Ganz besonders eröffnet er ihnen einen tröstlichen Ausblick in die Zukunft des Gottesreiches, das vermöge seiner inneren Lebenskraft auch nach dem Weggang des Stifters bestehen und erstarken und sich ausbreiten wird, um herrliche Früchte für die Zeit der Vollendung zu bringen.“

2. A. Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu, II. Band, ²Tübingen 1910). J., der große Feind der Allegorese in der Gleichnisauslegung, sieht den „springenden Punkt“ des Gleichnisses, das nach seiner Meinung ursprünglich nur die Verse 26—28 umfaßte (also ohne das Erntebild), nicht wie Fonck in der dem Reiche Gottes innewohnenden göttlichen Kraft, mit der es selbsttätig wächst und sich entwickelt bis zum Ende der Zeiten, sondern in der „keines Nachhelfens bedürftigen Sicherheit der Weiterentwicklung“ (S. 544) — wobei J. vermutlich bei dem „Nachhelfen“ an Einrichtungen und Auffassungen der katholischen Kirche denkt, wenn er es auch nicht ausspricht (vgl. die Auslegung Foncks). Die Parabel wollte in ihrem ursprünglichen Bestand „an der Notwendigkeit, wie auf dem Felde bei der Saat es von Stufe zu Stufe ohne alle Einmischung von draußen her vorwärtsgeht, die unerschütterliche Notwendigkeit demonstrieren, mit der auch das Himmelreich, gleichviel ob die Menschen ihm den Rücken kehren oder sich zu ihm drängen, ob sie ihm helfen oder es befehden, sich weiter entwickelt und immer weiter, bis das Ziel erreicht ist“ (S. 545), wobei dieses Gottesreich „nicht bloß eine zukünftige Größe bedeutet, sondern schon da ist, schon hier auf Erden“ (S. 546). Ein besonderes Gewicht liegt also auch bei Jülicher ähnlich wie bei Fonck in dem Gedanken der „Entwicklung“. An die ursprüngliche Parabel habe Markus nun den V. 29 „entweder ganz hinzugefügt“ oder wenigstens „überarbeitet“ und dabei „auch hier allegorisiert“ (wie er es auch sonst gelegentlich getan habe): „der σπόρος war ihm gewiß das Reich, der ἀποστέλλων in 29 der wiederkehrende Messias, und die Ernte der selige Tag, wo wir eingehen in unseres Herrn Freude“ (S. 545). Für Jülicher ist also die Bezugnahme auf die konkrete Heilsgeschichte eine Allegorisierung des Gleichnisses, das ursprünglich eben keinen „christologischen“ Bezug gehabt habe.

3. C. H. Dodd (*The Parables of the Kingdom*, London 1935; wir zitieren nach dem Abdruck von 1952).

Um Dodds Auslegung unseres Gleichnisses überhaupt zu verstehen, muß man sich zunächst seine These von der „realisierten Eschatologie“ vergegenwärtigen, die folgendes besagt: Das Reich Gottes ist nicht eine zukünftige Größe im Sinne der futurischen Eschatologie, auch nicht eine nahe bevorstehende Größe im Sinne der „konsequenten Eschatologie“ (A. Schweitzer!)², sondern ganz und gar eine mit und in Jesus Christus gegenwärtig gewordene Größe, *a present fact* (S. 178). In ihm sei das Reich Gottes wirklich und in vollem Sinne angekommen; darum sei auch die eschatologische Krisis „eine gegenwärtige Krisis“ (ebd.). — Auf die exegetische Grundlegung dieser Ansichten Dodds können wir hier nicht eingehen³. D. leugnet natürlich nicht, daß im NT auch eine futurische Eschatologie vorliege, aber diese sei erst ein Produkt der apostolischen Zeit, als die Parusie ausblieb! D. reduziert also „das ganze Heilsgeschehen auf ein einziges Zentrum ohne weitere historischen Perspektiven, nämlich auf das Leben Jesu“ (R. Morgenthaler)⁴. Auch die Gleichnisse habe Jesus gebraucht, „um den Gedanken zu bekräftigen und zu illustrieren, daß das Reich Gottes damals und dort zu den Menschen gekommen ist“ (*Parables*, S. 197), und so betont D. auch gegen Jülicher — und das zweifellos mit einem gewissen Recht —: „Die Lehre Jesu ist nicht die müßige und geduldige Darlegung eines Systems durch den Gründer einer Schule. Sie ist

² Vgl. Schweitzers Buch, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6., photomechanisch gedruckte Aufl., Tübingen 1951, besonders S. 390–443. Das Wesen der „konsequenten Eschatologie“ ist kurz gesagt dies: Jesus habe zunächst noch zu seinen Lebzeiten den Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft erwartet und verkündet; vgl. besonders die Aussendungsrede an die Jünger in Galiläa: „Damals hatte er gemeint, die Enddrangsal (die dem Anbruch des Reiches unmittelbar vorausgeht) zu entfachen und damit das Reich herbeizuzwingen. Der verheißene Aufruhr aber war ausgeblieben“ (S. 434). Das habe Jesus zu der Erkenntnis geführt, daß der Plan Gottes anders sei, „daß Gott in betreff der Drangsal anders beschlossen hatte“ (S. 435), sie nämlich an Jesus allein zu vollziehen. „Die Drangsal wird, was Jesus betrifft, mit einem historischen Ereignis zusammengelegt“ (S. 434), nämlich mit der Passion Jesu in Jerusalem. Damit sei aber von Jesus die Idee vom nahen Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft keineswegs aufgegeben worden. Zwar muß er zunächst in Jerusalem sterben, aber Gott wird ihn auferwecken und ihn zum himmlischen Menschensohnrichter einsetzen, der dann nach kurzer Zeit wiederkommen wird auf den Wolken des Himmels zum Gericht; seine Gegner im Prozeß werden es selber noch erleben (vgl. Mk 14, 62: „Ihr werdet sehen...“!). Dann breche die Gottesherrschaft herein; in Bälde also! — Das ist eine Interpretation des Lebens und der Lehre Jesu, die auch heute noch weit in der protestantischen Exegese verbreitet ist.

³ Dodd beruft sich für seine These von der in Jesus „realisierten Eschatologie“ besonders auf Mt 12, 28; 11, 2–12; Mk 1, 15; 9, 1; Lk 17, 20 f.

⁴ *Kommendes Reich*, Zürich 1952, S. 91. Dieses Buch ist eine ausgezeichnete Darstellung der Anschauungen Dodds, zugleich ein Versuch einer Kritik derselben, der allerdings u. E. nicht ganz geglückt ist.

bezogen auf eine kurze und erschütternde Krisis, in der er die Hauptgestalt ist und die in der Tat sein Erscheinen herbeiführt" (S. 25 f.)⁵. In der Auslegung der in den Evangelien uns überlieferten Gleichnisse komme es deshalb darauf an, genau den „Sitz“ der Gleichnisse im Leben Jesu wieder zu erkennen. Dafür nennt D. zwei Kriterien⁶: a) Der Kern dürfe nicht in Gedanken bestehen, die erst in der Urkirche entwickelt wurden (z. B. Gedanken, die um eine kommende Parusie oder ein kommendes Weltgericht kreisen, also um die „konsequente“ oder futurische Eschatologie), b) der Sinn der Gleichnisse müsse übereinstimmen mit dem Sinn, den Jesus seinem Dienst in unzweideutigen, nicht gleichnishaften Worten beilegt habe.

Wie baut nun D. die sogenannten Wachstumsgleichnisse⁷ in seine These von der „realisierten Eschatologie“ ein? Denn in diesen Gleichnissen ist doch offensichtlich zwischen einem Anfangsstadium, einem Stadium der Weiterentwicklung und einem Endstadium unterschieden! Das sei nun wieder an unserem Gleichnis von der selbstwachsenden Saat gezeigt (vgl. dazu *Parables*, S. 176—180).

D. geht aus vom Motiv der „Ernte“ im V. 29. Er sagt zunächst mit Recht: „Die Ernte war ein altes und vertrautes Symbol für das eschatologische Ereignis, den Tag des Herrn, den Tag des Gerichtes“ (S. 178), und würde dies auch sein ohne das ausdrückliche Zitat aus Joel 4, 13. Nun stellt aber D. dieses Wort von der „Ernte“ in unserem Gleichnis gleichsinnig neben Jesu Wort Mt 9, 37 f. (= Lk 10, 2): „Die Ernte ist groß, aber die Arbeiter sind wenige. Bittet also den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende“: offensichtlich ein exegetischer Salto mortale. Folglich, so meint D., dürfen wir uns in unserem Gleichnis nicht Jesus als den denken, der den Samen ausgestreut hat, noch als jenen, der nun das Wachstum abwarte und die Ernte für die Zukunft vorausgesagt habe, „sondern als stehend in der Gegenwart der reifen Ernte und unternehmend aktive Schritte, um auszusenden die Sichel“ (S. 179). Das habe Jesus faktisch getan, als er die Jünger auf Mission in Galiläa aussandte. Diese aktuelle Ernte der bereits reifen Felder sei der springende Punkt des Gleichnisses. „Wenn wir dann fragen: Wer säte die Saat?, können wir antworten: der Sämann ist jener Anfangsakt Gottes, der aller menschlichen Tätigkeit vorausgeht, die ‚zuvorkommende Gnade‘, die die Be-

⁵ Vgl. die ähnliche Charakterisierung der Anschauungen Jülichers durch J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1954, S. 13: „Wahre religiöse Humanität verkünden die Gleichnisse; von ihrer eschatologischen Wucht bleibt nichts erhalten. Unvermerkt wird Jesus (bei Jülicher) zum ‚Apostel des Fortschritts‘ (II, S. 483).“

⁶ Vgl. R. Morgenthaler, *Formgeschichte und Gleichnisauslegung*, in: *Theol. Ztschr.* 6 (1950), S. 4.

⁷ Dazu zählen das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat, vom Sämann, vom Unkraut, vom Fischnetz, vom Senfkorn und vom Sauerteig. Vgl. dazu bei Dodd Kapitel VI (*Parables of Growth*), S. 175—194.

dingung alles guten Gelingens unter den Menschen ist“ (ebd.)⁸. Und nun fängt eine seltsame Allegorisierung an: „Die Stufen des Wachstums jedoch sind sichtbar“: das sind nämlich die Propheten, deren Werk Jesus zur Vollendung bringe; in ihm selbst aber sei die Krisis, die in dem Bilde von der Ernte zum Ausdruck komme, als der Höhepunkt eines langen Prozesses angekommen. Und was die Parabel nun verkünden wolle, sei in der Tat dies: „Könnt ihr nicht sehen, daß die lange Geschichte von Gottes Handeln mit seinem Volke ihren Höhepunkt erreicht hat?“ (S. 180), eben in mir selbst?

„Es ist natürlich klar, daß diese ganze Gleichnisauslegung steht und fällt mit der Richtigkeit der These von der realisierten Eschatologie“ (Morgenthaler)⁹.

4. J. J e r e m i a s (Die Gleichnisse Jesu, ³Göttingen 1954). Für Jeremias leitet Dodds Buch „eine neue Epoche der Gleichnisforschung ein“ (Vorwort), doch setzt J. der These Dodds von der realisierten Eschatologie seine These von der sich realisierenden Eschatologie entgegen¹⁰, wodurch in die Auslegung der Gleichnisse durch J. teilweise etwas Zwiespältiges kommt, da er sich andererseits doch manche Anschauungen D. zu eigen macht, besonders die These von der in Jesus angebrochenen eschatologischen „Krisis“. Die angebliche Verzögerung der Parusie, aber auch der Wechsel der Hörerschaft habe zu einer Allegorisierung der Gleichnisse in der Urkirche geführt, so daß wir bei der Auslegung streng zu unterscheiden hätten zwischen dem ursprünglichen „Sitz“ der Gleichnisse im Leben Jesu und ihrem sekundären „Sitz“ in der allegorischen Auslegung der Urkirche¹¹. Den ursprünglichen Sitz der Gleichnisse im Leben Jesu wieder „zurückzugewinnen — das ist die Aufgabe“, sagt J. (S. 15). „Von der Urkirche zurück zu Jesus!“

Wie deutet nun J. unser Gleichnis von der selbstwachsenden Saat? Das läßt sich mit wenigen Worten darlegen (vgl. Gleichnisse, S. 93 f.). Für J. gehört unser Gleichnis — und das sicher mit Recht — zu den sogenannten Kontrastgleichnissen: auf der einen Seite die „Untätigkeit des Landmannes, der nach der Aussaat sein Leben weiterführt im gleichmäßigen Wechsel von Schlafen und Aufstehen“¹² „... das stille Wachsen der Saat...

⁸ Nach der „konsequenten Eschatologie“ meint Jesus mit der Aussaat „die vom Täufer geweckte und durch seine eigene Predigt nun weiter getragene Bußbewegung. Sie nötigt aus der Gewalt Gottes das Gottesreich herbei, wie die Menschengesamtheit aus derselben unendlichen Macht die Ernte herbeizwingt“ (Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 403). In Wirklichkeit weist gerade das Bild von der selbstwachsenden Saat diesen Gedanken eines „Herbeizwingens“ der Gottesherrschaft kategorisch ab!

⁹ Formgeschichte und Gleichnisauslegung, S. 7.

¹⁰ Gleichnisse Jesu, S. 162 (J. übernimmt den Ausdruck auf einen Vorschlag von E. Haenchen hin).

¹¹ Vgl. besonders Gleichnisse, S. 16.

¹² Dabei kommt bei J. das Moment der Aussaat durch den Sämann, das doch den eigentlichen Kontrast zur nachfolgenden „Ernte“ bildet, zu kurz.

„Und dann plötzlich ist eines Tages die Stunde da: das Korn ist reif, die Schnitter ziehen aus, ‚herbeigekommen ist die Ernte‘ (V. 29)“ — und hierin, in der „Ernte“, sieht J. das punctum saliens unseres Reichsgottesgleichnisses, ähnlich wie Dodd, jedoch nicht im Sinne von dessen „realisierter Eschatologie“: es kommt einmal ganz sicher die „Ernte“!

II. Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte

1. Grundsätzliches

Unsere Darlegung der Auslegung des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat durch vier anerkannte Gleichnistheoretiker hat die veränderte Situation der Gleichnisauslegung infolge der Arbeiten von Dodd und Jeremias gegenüber der Zeit vor dem ersten Weltkrieg ins Bewußtsein gebracht. Man kann diese „Veränderung“ kurz auf die Formel bringen: die neue Gleichnisauslegung orientiert sich im Unterschied zu Jülicher stärkstens an der konkreten Heilsgeschichte, speziell an dem, was durch und mit der Person Jesu in die Welt hereingebrochen ist. Wir meinen nun, dieser „christologische“ Gesichtspunkt in der Gleichnisauslegung könne und dürfe nicht mehr übergangen werden, wenn das, was Jesus besonders mit den Reichsgottesgleichnissen verkünden wollte, wirklich erkannt werden soll¹³.

Warum kann die Auslegung besonders der Reichsgottesgleichnisse nicht von dem absehen, was in Jesus geschehen ist? Weil Jesus der Messias ist und der Messias nicht bloß der Verkündiger des Reiches Gottes ist, sondern Bringer, ja, weithin Inhalt der im AT verheißenen Gottesherrschaft ist! „Im Messias wird nicht Jahwe sichtbar, wohl aber tritt in ihm Jahwes Königsherrschaft in einer besonderen Form in Erscheinung“ (H. Groß)¹⁴. Man vermißt in den Darlegungen über die synoptische Reichsgottesanschauung häufig eine betonte Herausarbeitung gerade dieses Gesichtspunktes, ohne den aber die Einheit der beiden Testamente nicht genügend zur Geltung kommt und ohne den auch die Auslegung der Reichsgottesgleichnisse Jesu nur allzu leicht etwas Abstraktes, „Überzeitliches“, rein Ideenhaftes bekommt, wie besonders bei Jülicher. Wenn wir diesen messianisch-christologischen Gesichtspunkt bei

¹³ Wir vertreten damit ein ähnliches Anliegen, das E. Fuchs in seinem Referat auf dem Deutschen Evangelischen Theologentag in Berlin 1954 (Bemerkungen zur Gleichnisauslegung, s. dazu ThLitZtg 79, 1954, Sp. 345–348) vertreten hat. F. bemerkt, es sei ein „hartnäckiges Vorurteil“, zu meinen, „Jesu Gleichnisse gälten in erster Linie unserem Verhältnis zu Gott. Mir scheint aber, Jesu Gleichnisse gelten in erster Linie unserer Beziehung zu Jesus selbst“ (Sp. 346). Denn Jesus selbst sei „der heimliche und doch gegenwärtige Inhalt der Botschaft von der Gottesherrschaft“ (Sp. 348). Jeremias hat diese Auffassung „mit lebhafter Zustimmung“ bejaht (vgl. Gleichnisse, 3. Aufl., Literaturnachtrag, S. 167).

¹⁴ Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament (= Bonner Bibl. Beitr. 6), Bonn 1953, S. 110.

der Gleichnisauslegung für nötig erachten, so heißt das zwar nicht, daß wir uns die These Dodds von der „realisierten Eschatologie“ ganz zu eigen machen. Aber wir finden in der Verkündigung Jesu nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien Aussagen, die für eine realisierte Eschatologie in gewissem Maße sprechen, in dem Sinne nämlich, daß das Reich Gottes tatsächlich in der Person und im Wirken Jesu schon „heimlich“ angebrochen und gegenwärtig ist¹⁵, daneben aber auch Aussagen, die das Reich Gottes als zukünftige Größe der Endzeit erkennen lassen (vgl. als klassisches Beispiel nur die zweite Vaterunser-Bitte). D. h.: realisierte und futurische Eschatologie stehen in der Reichsgottesverkündigung Jesu in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis¹⁶, das nicht zugunsten des einen oder andern „Pols“ aufgelöst werden darf; ein Spannungsverhältnis, das ebenso die paulinische Theologie durchzieht wie auch von der christlichen Erfahrung ständig bestätigt wird, weil es zum Wesen der christlichen Existenz gehört. Diese Spannung zwischen dem Schon-Anbruch des Reiches Gottes in Jesus und dem Noch-Nicht-Ganz-Anbruch desselben, also zwischen seiner „verborgenen“ Ankunft im Messias Jesus und seiner manifesten Ankunft im Parusiechristus, muß auch in der Gleichnisauslegung berücksichtigt werden, wenn das Kerygma eines Reichsgottesgleichnisses wirklich erkannt werden soll.

Die Bibel kennt kein „abstraktes“ Reich Gottes, sondern kennt es nur in Verbindung mit der konkreten Heilsgeschichte. Da diese Verbindung unlöslich ist, muß sie notwendig auch bei der Auslegung der Reichsgottesgleichnisse berücksichtigt werden. Ist das richtig, dann darf die Bezugnahme auf die konkrete Heilsgeschichte bei der Auslegung der Gleichnisse nicht als „Allegorisierung“ der Gleichnisse bezeichnet werden, ist folglich auch nicht das sekundäre Werk der Urkirche, da Jesus zweifellos selbst verkündet hat, daß die Eschata sich teilweise in seiner Person bereits „realisiert“ haben. Gewiß wird diese Bezugnahme auf die konkrete Heilsgeschichte in der apostolischen Ver-

¹⁵ Klar ausgesprochen ist das Mt 12, 28; Lk 17, 21; m. E. auch Mt 11, 2–12 und Mk 1, 15. Über die letzte Stelle werde ich sobald wie möglich in einem eigenen Aufsatz meine Meinung vorlegen. Vgl. auch J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1954, S. 37: „So klar und bestimmt das Gottesreich in den meisten Aussagen Jesu zukünftig und jenseitig (eschatologisch und transzendent) ein Gegenstand der Erwartung ist, so wird daneben doch an einigen Stellen von seiner Gegenwärtigkeit gesprochen... und es ist dabei nicht möglich, in diesen Aussagen nur prophetische Vergegenwärtigung zu sehen... Denn in Jesu Person und Wirken ist es (die Gegenwart des Reiches Gottes) offenbar, allerdings nur für gläubige Augen.“ Erst recht finden sich Aussagen „realisierter Eschatologie“ in den Paulusbriefen und besonders im Joh-Evangelium (vgl. hier besonders die „Selbstprädikationen“ Jesu), die ihre Wurzeln eben im Selbst- und Sendungsbewußtsein des historischen Jesus haben (vgl. vor allem den Menschensohn-Begriff!).

¹⁶ Schmid spricht sehr gut von einem „Doppelcharakter des Gottesreiches“ in der Verkündigung Jesu (ebd.).

kündigung noch eine stärkere Verdeutlichung erfahren haben, aber doch nur eine Verdeutlichung des ursprünglich schon so Gemeinten. Darum muß auch die These von Dodd und Jeremias vom doppelten „Sitz“ der Gleichnisse auf ihr notwendiges Maß reduziert werden. Sie wird sich im wesentlichen beschränken müssen auf die Erkenntnis jener Einflüsse, die durch den Wechsel der Hörerschaft bedingt sind.

Kann also vom „Reiche Gottes“, wie es die Bibel sieht, in Absehung vom Messias nicht richtig geredet werden, so kann folglich auch über die Reichsgottes-Gleichnisse nicht richtig geredet werden in Absehung vom „Christusereignis“. Das scheint uns eine notwendige Konsequenz zu sein, die auch bei der Auslegung des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat zur Geltung kommen muß.

2. Versuch einer Auslegung

Es sei nun versucht, eine Auslegung unseres Gleichnisses auf Grund der eben dargelegten Prinzipien vorzulegen. Das Gleichnis ist ein Reichsgottesgleichnis. Das Reich Gottes aber hat, wie wir eben sahen, in der ntl Verkündigung einen „Doppelcharakter“ — und Dodd hat sicherlich recht, wenn er fordert, daß die Gleichnisauslegung sich an der konkreten Heilsgeschichte, wie sie im NT verkündet wird, ausrichten müsse. Ist das richtig, dann wird in unserem Gleichnis die Herrschaft Gottes nicht bloß „mit der Ernte verglichen“, wie Jeremias meint¹⁷, sondern ebenso mit der Aussaat als dem notwendigen Gegenpol („Kontrast“) der Ernte. Wenn man den Text des Gleichnisses genau im Auge behält, dann sieht man, daß Jesus das Reich Gottes nicht mit der Saat vergleicht, die heranwächst, sondern mit dem Manne, der den Samen ausgeworfen hat, der sich dann zurückzieht, und der am Ende, wenn die Ernte da ist, wieder „auf der Bildfläche“ erscheint, um einzuernten. Es heißt ja nicht: Mit dem Reiche Gottes ist es „wie mit einer Saat, die ein Mann ausgeworfen hat...“, sondern: Mit dem Reiche Gottes ist es „wie mit einem Manne, der Samen auf das Land geworfen hat...“!

Diese am Text gewonnene Beobachtung läßt aber erkennen, daß im Mittelpunkt des Gleichnisses gar nicht die „selbstwachsende Saat“ steht, sondern der Sämann und sein Verhalten. Er hat ausgesät; er zieht sich dann zurück und läßt die Saat still wachsen, aber er überläßt sie deshalb nicht ihrem „Schicksal“. Vielmehr kommt er ganz sicher wieder, so sicher, wie eine Saat, die einmal ausgesät ist, „von selbst“ heranreift bis zu der Zeit der Ernte.

Was ist also das Kerygma unseres Gleichnisses? Es handelt nicht von dem langsamen, kaum sichtbaren und doch sicheren Heranreifen der Saat (von ihrer „Entwicklung“), sondern vom Verhalten des Sämanns, der im Lichte der konkreten Heilsgeschichte Christus selbst ist. Der Sämann

¹⁷ Gleichnisse, S. 93.

zieht sich nach der Aussaat zurück und kümmert sich scheinbar nicht mehr um sein Werk. Doch verläßt euch drauf, verkündet Jesus mit dem Gleichnis: Gott bzw. der Messias als sein Vertreter hat nicht bloß ausgesät, er wird auch ernten! Das muß die Kirche in der Zwischenzeit wissen. Gott bzw. Christus hat sich nicht für dauernd zurückgezogen nach der Aussaat, wie es scheinen könnte, er wird wieder eingreifen; das ist so sicher, wie jede Saat einmal für die Ernte reif wird und dann der Sämann wieder erscheint. In der „Ernte“ des Endgerichtes, die zusammenfällt mit der Parusie des Messias Jesus, wird sich das Königtum Gottes offen äußern, wie es sich schon heimlich geäußert hat in der „Aussaat“ durch Jesus, in seinem messianischen Wort und Werk. Das Bild von der selbst und still wachsenden Saat hat also keinen Selbstzweck in unserem Gleichnis, enthält nicht das *punctum saliens*, die „Hauptwahrheit“ (Fonck), sondern illustriert den Gedanken der absoluten, „selbstverständlichen“ Sicherheit, mit der der Sämann wiederkommen wird, wenn die Zeit der Ernte da ist: so sicher, wie für eine einmal ausgestreute und dann „von selbst“ wachsende Saat der Tag der Ernte kommt, so sicher kommt auch der Sämann wieder¹⁸.

Man muß deshalb unser Gleichnis nicht als „Gleichnis von der selbstwachsenden Saat“, sondern als „Gleichnis vom Verhalten des Sämanns“ bezeichnen. Daß die Bezugnahme auf Christus, auf seine erste und zweite Ankunft, bei der Auslegung des Gleichnisses als „Allegorisierung“ anzusprechen wäre, halten wir für falsch, weil die Reichsgottestheologie nicht absehen darf von der konkreten Heilsgeschichte, d. h. von der Person und dem Werk des Messias Jesus. Und daß die kommende Parusie zur genuinen Verkündigung Jesu gehört hat, darf man mit Fug und Recht nicht bezweifeln. Vielmehr müssen wir sagen: Wenn Jesus in Gleichnissen vom Reiche Gottes spricht, dann gehört er selbst in die Botschaft von diesem Reiche hinein, und zwar deswegen, weil er der Messias ist und die Messiasidee von der Idee des Reiches Gottes nicht abgelöst werden darf.

Fragt man nach dem „Sitz“ des Gleichnisses im Leben Jesu, so könnte man daran denken, daß Jesus von den Jüngern, als sie schon in sein Leidensgeheimnis eingeweiht waren, eines Tages gefragt worden ist: Was wird aus der Reichsgottessaat, die du ausgesät hast, nach deiner

¹⁸ Das Bild von der selbst und still heranwachsenden Saat kommt also in unserer Auslegung des Gleichnisses keineswegs zu kurz; es hat vielmehr eine durchaus wichtige Funktion: es dient eben der Illustration der Idee der „selbstverständlichen“ Sicherheit, mit der der Sämann zur Zeit der Ernte wiederkommt. „Die Gottesherrschaft kommt, wenn die Stunde dafür da ist, mit absoluter Gewißheit“ (J. Schmid): das sei „der Sinn des Gleichnisses“, vorausgesetzt, daß seine Pointe in der „Ernte“ liegt, „der der Same ohne menschliches Bemühen durch ein göttliches Wunder mit absoluter Sicherheit entgegenreift“ (Mk³, S. 103; Schmid entscheidet sich allerdings für diese Auslegung nicht eindeutig, sondern nur unter der oben genannten „Voraussetzung“).

„Wegnahme“...? Da antwortet ihnen Jesus: Mit dem Reiche Gottes verhält es sich wie mit einem Manne, der ausgesät hat, sich dann zurückzieht und die Saat still wachsen läßt, dann aber, wenn die Zeit der Ernte da ist, absolut sicher wiederkommt. Darüber mußten die Jünger belehrt werden; davon muß auch die Kirche wissen!¹⁹

So scheint uns der messianisch-christologische Gesichtspunkt in der Gleichnisauslegung nicht mehr übergangen werden zu dürfen, wenn wir auch die These Dodds von der „realisierten Eschatologie“, wenigstens in dem radikalen Sinne, wie D. sie vorträgt, ablehnen müssen.

Zum Schluß seien die hier vorgelegten Gedanken in drei Thesen zusammengefaßt:

a) Die Auslegung der (Reichsgottes-)Gleichnisse darf nicht absehen von der biblischen Lehre vom Reiche Gottes, d. h. von ihrer unlösbaren Verbundenheit mit der Heilsgeschichte, wie sie im Messias Jesus konkret wurde und wird.

b) Die Berücksichtigung des messianisch-christologischen Gesichtspunktes bei der Auslegung hat nichts mit „Allegorisierung“ der Gleichnisse zu tun, weil dieser Gesichtspunkt schon in der Verkündigung Jesu selbst zum wesentlichen Inhalt seiner Reichsgottesbotschaft gehört.

c) Dieser messianisch-christologische Gesichtspunkt ist bei der Aufsuchung des *punctum saliens* eines Gleichnisses durchaus zu berücksichtigen.

¹⁹ N. A. Dahl sieht den „Sitz“ unseres Gleichnisses im Leben Jesu anderswo (vgl. *The Parables of Growth*, in: Stud. Theol. V, 1952, S. 149 f.). Es geht nach D. bei der Antwort, die Jesus mit dem Gleichnis geben will, um die brennende Frage, „ob das Reich Gottes unterwegs sein könne und ob Jesus der kommende Eine sein könne, weil er ja nicht wie die Zeloten eine messianische Tätigkeit entfalte, um das Reich aufzurichten“. Gegenüber solch zweifelnden Fragen, die angesichts der scheinbar „unmessianischen“ Tätigkeit Jesu sich einstellen konnten und geradezu mußten, habe Jesus mit unserem Gleichnis betonen wollen, „daß zwischen dem Kommen des Reiches und dem Dienste Jesu in Israel eine Beziehung bestehe ähnlich jener zwischen der Ernte und der Zeit der Aussaat und des Wachstums, die ihr vorausgehen hätten... Zu fordern, daß Jesus, wenn er der kommende Eine sei, eine messianische Tätigkeit entfalten müsse, wäre ebenso töricht wie einen Bauern zu drängen, tätig zu sein, um das Korn zum Wachsen zu bringen und es vor der Zeit der Ernte zum Reifen zu bringen“. Dann hätte also unser Gleichnis den Zweck, falsche Vorstellungen vom Kommen des Reiches Gottes zurückzuweisen. Diese Meinung Dahls ist jedenfalls erwägenswert, zumal D. auch den Zusammenhang von „Reich Gottes“ mit dem „Dienst Jesu in Israel“ klar erkennt; doch hört dann unser Gleichnis eigentlich auf, ein „Kontrastgleichnis“ zu sein, wo doch Dahl selbst die Wachstums-gleichnisse als Kontrastgleichnisse bestimmt (vgl. ebd. S. 146 f.).

Moderne Werphilosophie und christliche Wertordnung

Von Professor Dr. Joseph Lenz, Trier

Menschliches Dasein, Leben und Schaffen, der Person sowohl wie der Gemeinschaft, unterscheidet sich vom tierischen dadurch, daß der Mensch nicht, wie das Tier, in eine gegebene Naturordnung eingespannt, in diese hineingezwungen und durch sie zugleich sichergestellt und geborgen ist, sondern daß er sich selbst bewußt unter Voraussetzung der Naturordnung eine Kulturordnung aufbauen kann und soll, indem er sich höhere Ziele setzt, um dann Mittel und Kräfte zu diesen Zielen einzusetzen. Die Ziele, Mittel und Antriebe seines Handelns entnimmt der Mensch dem Bereiche dessen, was ihm bedeutsam, wichtig, eben wert ist, dem Reiche der Werte.

Hinter allem menschlichen Bemühen, sei es wirtschaftliches Arbeiten, soziales Wirken, geistig-kulturelles Schaffen, politisches Kämpfen, sittliches Ringen, religiöses Streben, hinter allem stehen Werte, die der Mensch erahnt, erschaut, jedenfalls irgendwie entdeckt und erkennt, um sie dann zu ersehnen, zu lieben, zu erstreben und sie schließlich zu besitzen, soweit sie schon wirklich gegeben sind, oder sie zu schaffen, in Freiheit zu verwirklichen, soweit sie ihm erst aufgegeben sind. Alle Sorge und Angst des Menschen ist Sorge und Angst um Werte. Denn biologisch und geistig lebt er von Werten: in dem Wertbesitz bzw. in der Wertverwirklichung sucht er sein Glück und sein Heil. Dieses Glück und Heil in Zeit und Ewigkeit erreicht er nur soweit, als er in seinem Leben das richtige Verhältnis zum Reich der Werte findet; er scheitert nur dann und geht verloren, wenn er die wahren Werte verfehlt und dafür Unwerten verfällt. So ist die Geschichte der Menschen und der Menschheit die Geschichte ihres Wertstrebens. Entscheidend ist dabei vor allem, was von ihnen als Höchstwert, als oberstes Wertziel erlebt und erstrebt wird. Weil nämlich der Höchstwert dem Leben seine endgültige Ausrichtung und damit dem Dasein seinen Wert und Sinn gibt, liegt bei ihm das Zentralproblem der Welt- und Lebensanschauung, jeder Lebens- und Existenzphilosophie.

I. Zur Geschichte des Wertproblems

Trotzdem hat die Philosophie sich erst in den letzten Jahrzehnten intensiver mit den Wertproblemen beschäftigt. Wohl hatten die Alten seit Platon, Aristoteles und Augustinus die allgemeine Lehre vom *bonum*, womit sowohl die Güter als deren Gutheit oder Werthaftigkeit gemeint waren. Doch diese Lehre erschöpfte sich größtenteils in den beiden Lehrsätzen, daß alles Sein Träger von Gutheit sei, daß aber das Übel, der Unwert, nichts Positives sei, sondern nur Beraubung einer Vollkommenheit. Im übrigen interessierte man sich hauptsächlich für den sittlichen Unterschied von Gut und Böse. Auch der Neuzeit war die Geltung der

Werte von der christlichen Tradition her im allgemeinen noch lange selbstverständlich und stellte deshalb kein philosophisches Problem dar.

Erst als in der Neuzeit der christliche Wertglaube ins Wanken geriet, als der Subjektivismus und Relativismus sich allmählich vom rein Theoretischen und Metaphysischen auch auf das Praktische und Ethische erweiterten, als man anfang, objektive und allgemeingültige Werte und Normen zu leugnen und zu mißachten, ergab sich die Notwendigkeit, die Werte zum Gegenstand der philosophischen Forschung zu machen. Der eigentliche Vater der modernen Wertphilosophie, der Göttinger Professor Hermann Lotze (1817—1881), blieb mit seinen Spekulationen über die Wertprobleme (in seinem „Mikrokosmos“, 1856) aber noch lange allein. Zu viele waren der irrigen Meinung, den Werten gegenüber versage die wissenschaftliche Methode, sie könnten nicht Gegenstand des Wissens, Beweisens und Errechnens sein, sondern nur des Erlebens und des Bekenntnisses. Durch Nietzsches (1844—1900) leidenschaftliche Forderung nach „Umwertung aller Werte“ und durch seinen Versuch, an Stelle der christlichen Werttafel die biologischen Werte des vom „Willen zur Macht“ getriebenen Lebens zu setzen, wurde endlich die Dringlichkeit der Wertfragen allen ersichtlich und das Wertproblem zu einem Zentralanliegen der Gegenwartsphilosophie.

Die Wertlehre entwickelte sich damit zu einem eigenen philosophischen Forschungsgebiete, das im Gegensatz zur Ontologie oder Seinslehre den Namen Axiologie (von ἀξίον = wert, würdig) erhielt. In ihr wurden dann die Fragen erörtert: Was Werte seien und welche Klassen dazu gehörten, m. a. W. Inhalt und Umfang des Wertbegriffes; ob es objektive und reale Werte gebe; ob unter ihnen auch allgemeingültige Werte seien; ob uns die Werte binden; welches ihr Wesen sei und wie sie zur Seinswirklichkeit stehen; welches ihre Rangordnung ist und schließlich, wie uns die Werte gegeben sind.

Welchen Umfang die Diskussion um diese Fragen in der Gegenwartsphilosophie annahm, ersieht man daraus, daß eine „Gesamtbibliographie des Wertbegriffes“ aus dem Jahre 1928 von J. E. Heyde schon 661 Schriften enthielt, eine Zahl, die in den 25 Jahren seitdem natürlich erheblich anwuchs. Deshalb verzichte ich auf Literaturhinweise. Die wichtigsten Autoren begegnen uns als Vertreter der verschiedenen modernen Werttheorien. Wenn aber Heidegger in seiner „Einführung in die Metaphysik“ (1953) diese Tatsache der „vermutlich ... tausend Schriften“ über Wertphilosophie mit der verächtlichen Feststellung quittiert: „Dies alles nennt sich Philosophie“ (S. 152), den Ausdruck „Wert“ als „abgegriffen“ und mit dem angeblichen Ersatzbegriff der „Ganzheit“ als „Halbheiten“ ablehnt (S. 151), so übersieht er wohl, daß schwierige philosophische Probleme immer nur im Gespräche vieler einer allmählichen Lösung zugeführt wurden. In Auseinandersetzung

mit den verschiedenen wertphilosophischen Richtungen der Gegenwart wollen wir uns eine christliche Wertauffassung und Wertordnung erarbeiten.

II. Der Wertbegriff in seinem Inhalt und Umfang

Wenn wir zuerst nach dem Inhalte des Wertbegriffes fragen, so stellt sich da eine unangenehme Zweideutigkeit in der modernen Wertphilosophie heraus. „Wert“ wird da bald konkret, bald abstrakt genommen. Perlen „sind“ Werte; da ist es konkret gemeint — sie sind Werträger —. Perlen „haben“ Wert; da ist es abstrakt, sie haben Werthaftigkeit, Werthaltigkeit.

Dem Worte und dem Sinne nach berührt sich Wert mit Würde, wertig mit würdig. Lobenswert und erstrebenswert ist ja dasselbe, wie lobenswürdig und erstrebenswürdig. Wert ist oder hat also das, was würdig ist, erstrebt, gewollt und geliebt zu werden. Wir erstreben aber nur das, was uns angemessen, bedeutsam, brauchbar, wichtig, gut, dienlich und für Bedürfnisbefriedigung geeignet ist. Was diese Eigenschaften hat, ist ein Wert; was sie nicht hat, ist wertlos; was aber gar unangemessen ist oder andere eines Wertes beraubt, ist ein Unwert oder ein Übel. Jene Erstrebbarkeit, Brauchbarkeit, Bedeutsamkeit, Angemessenheit oder Gutheit für jemand, relativ zu jemand, nennen wir relativen Wert. Damit aber etwas so für jemand erstrebenswert ist, muß es in sich Wert und Würde haben, in sich vollkommen und gut sein. Diese innere Vollkommenheit und Gutheit eines Gegenstandes nennen wir seinen Wert an sich oder absoluten Wert. Solche Würde und Vollkommenheit eines Seins kann man mit Recht Wert nennen, weil ob ihrer dieses Sein wert und würdig war, von Gott gewollt und geschaffen zu werden, und weil es durch sie auch andere Geschöpfe vervollkommen kann, für diese gut und angemessen und deshalb auch würdig ist, von ihnen (als relativer Wert) erstrebt zu werden. Hat etwas in und durch sich selbst Wert, wie der Mensch, heißt es Eigenwert. Ist es dagegen wertvoll als Mittel zu anderen Werten, sei es zum Nutzen oder zum Genuß, z. B. Geld, so heißt es Mittelwert.

Um eine Vorstellung von der bunten Mannigfalt des Wertreiches zu geben, schließe ich gleich die Hauptklassen der Werte an, die den Umfang des Wertbegriffes ausmachen. Man geht dabei am besten von den Werträgern aus.

1) Sachen haben Wert, eben einen Sachwert. Es sind die wirtschaftlichen, einschließlic der technischen, Nutz- und Genußwerte wie Bodenschätze, Nahrung, Kleidung, Wohnung, Lebensgüter, Verkehrs- und Tauschmittel. Sachen, die andere eines Wertes berauben, sind schädlich oder unangenehm und heißen deshalb sachliche Unwerte.

2) Bei den Lebewesen sind erstrebenswert Gesundheit, Stärke, Wohlergehen, Vornehmheit; es sind die Lebenswerte oder biologischen

Werte. Die entgegenstehenden biologischen Unwerte sind Krankheiten, Schwächen usw.

3) An Gebilden der Natur und der Kunst stellen wir ästhetische Werte bzw. Unwerte fest, nämlich Schönheit bzw. Häßlichkeit.

4) Während die vorgenannten Werte unpersönlich sind, kommen beim Menschen die personalen oder Personenwerte hinzu. Bei ihm ist ja das Vitale und Sinnliche durch Geistiges überhöht und verwandelt, was ihm Personwürde gibt. Durch seinen Verstand und freien Willen wird er bzw. wird sein Handeln Träger von logischen oder Wahrheitswerten (wahr — falsch), von Ehrenwerten (ehrenvoll — schändlich), Rechtswerten (recht — unrecht), sozialen oder Liebeswerten (liebervoll — lieblos), von sittlichen Werten (gut — böse) und schließlich von religiösen oder Heiligkeitswerten (heilig — frevelhaft). Für diese nur stichwortartig angedeutete Mannigfaltigkeit der Werte, ein Wertreich ist es ja, stellt sich uns nun zunächst die Frage, ob sie etwas objektiv Geltendes oder nur etwas subjektiv Vorgestelltes und Erfundenes seien. M. a. W.: Existieren Werte? Gibt es eine reale, vom Subjekt unabhängige, transzendente Wertwelt?

III. Die subjektivistischen modernen Werttheorien

Bei der Entstehung der Wertphilosophie um die Jahrhundertwende herrschte in der Erkenntnislehre der Subjektivismus und Idealismus der neukantischen Richtung. Er setzte die Dinge mit ihrem Erkenntwerden gleich. Unsere Erkenntnis erfaßt nach ihm nicht die Gegenstände, sondern schafft, erzeugt und formt sie. Die Gegenstände hätten also kein transzendentes oder reales, d. h. von der Erkenntnis unabhängiges Sein, sondern nur ein ideales, d. h. Sein in der Erkenntnis und durch die Erkenntnis. Ähnlich nahm man nun auch die Welt der Werte in das Subjekt hinein, ließ sie durch das den Werten zugeordnete menschliche Wollen entstehen und leugnete so eine objektive Wertwelt. Wir erstreben oder verabscheuen etwas nicht, weil es gut oder schlecht ist, sondern es erscheint uns als gut oder schlecht, weil wir es erstreben oder verabscheuen. Unser subjektives Werten, unser Wertschätzen und Wertfühlen baut erst die Wertwelt auf. So lehrte die „idealistische“ oder „psychologistische“ Wertschule: die Prager Professoren Wilhelm Fridolin Volkmann (1822—1877), Christian Freiherr von Ehrenfels (1859—1932), Friedrich Jodl (1848—1914), zuletzt in Wien; ferner der Cambridge Prof. Hugo Münsterberg (1863—1916) und der Münchener Prof. Theodor Lipps (1851—1934). Für sie alle gab es keine Philosophie oder Metaphysik der Werte, sondern nur eine Psychologie des Wertens.

Mit dem Idealismus wetteiferte an Metaphysikfeindlichkeit und Abneigung gegen eine objektive Wertordnung der sensualistische Positivismus des Wiener Physikers Ernst Mach (1838—1916) und wetteifert der heutige Neupositivismus des ehemaligen „Wiener Kreises“: Moritz Schlick (1882—1936), Otto Neurath (1882—1945), Rudolf Carnap

(geb. 1891), jetzt in Chicago und das Haupt der Schule, Philipp Frank (geb. 1884) u. a. Verwandte Verfallserscheinungen sind die Immanenzphilosophie (Wilh. Schuppe, Rich. von Schubert-Soldern) und die Philosophie des Als-Ob (Hans Vaihinger). Sie anerkennen nur positive Tatsachen, leugnen dagegen an-sich-seiende Dinge und Werte.

Etwas gemäßigt wurde dieser Subjektivismus durch die sog. „relativistische“ Wertlehre der österreichischen Werttheoretiker: des Grazer Alexius von Meinong (1853—1920), der Wiener Professoren Franz Brentano (1838—1917), Josef Clemens Kreibitz (geb. 1863) und Robert Reininger (geb. 1869). Für sie sind die Werte wenigstens teilweise unabhängig vom Subjekt, bestehen nämlich nicht im tatsächlichen „Wertgehaltenwerden“, sondern im „Wertgehaltenwerdenkönnen“, m. a. W. unsere Wertgefühle haben wenigstens eine objektive Grundlage, nur wird dieses Objektive zu einem Werte erst durch ein wertendes Subjekt. Es gibt also auch für diese Schule Werte nur relativ zum wertenden Menschen, d. h. nur relative Werte, keine absoluten.

Einen völligen Wertsbjektivismus haben wir erst wieder bei der ungläubigen Existenzphilosophie. Martin Heidegger (geb. 1889) leugnete zwar in „Sein und Zeit“ (1927) nicht ausdrücklich Gott und ein geistiges übermenschliches Wertreich, beschränkte sich aber bei seiner Analyse der konkreten menschlichen Existenz ganz auf das endliche, innerweltliche Sein. Der Mensch findet sich einfach in der Welt vor, geworfen, ausgeliefert, sich selbst überantwortet, nur sich selbst verpflichtet, mit einem unfertigen Dasein belastet, das dahin zielt und zielen muß, seine je noch größeren Möglichkeiten zu verwirklichen. Daß es sich dabei um Wertverwirklichungen handle, um Anreicherung mit Werten im Hinblick auf einen Höchstwert, davon wurde nichts gesagt. Heidegger kannte eben eine Um- und Mitwelt, aber keine Überwelt geistig-sittlicher Werte, die dem Leben Richtung und Sinn geben. Gemäß „Vom Wesen des Grundes“ (1929) sind Wille und Freiheit nicht „auf so etwas wie einen an sich vorhandenen Wert und Zweck gerichtet“ (S. 31). „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1947) leugnete schon ausdrücklich eine objektive Wertordnung (S. 96). Etwas als „Wert“ bezeichnen, hieße es seiner Würde berauben, es nur als Gegenstand menschlichen Strebens zulassen, „es läßt das Seiende nicht sein“. „Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut.“ Ja, das Denken in Werten ist „Blasphemie“. Die „Einführung in die Metaphysik“ (1953) sieht in der Unterscheidung von Sein und Sollen und erst recht von Sein und dem „zu Werten hinaufgesteigerten Sollen“ eine neuzeitliche „Eingrenzung des Seins“, ein Absinken des Seins als des Maßgebenden unter den Wert als Vorbild. Weil der Wert Gegensatzung zum Sein ist, ist „mit dem Sein der Werte das Höchstmaß an Verwirrung und Entwurzelung erreicht“ (S. 151).

Noch krasser leugnen die französischen atheistischen Existentialisten eine objektive Wertwelt. Weil es keinen Gott gibt, sagt Jean Paul Sartre (geb. 1905), gibt es auch keine vorgegebene Wertordnung für das menschliche Handeln. So ist der Mensch ganz frei, ganz auf sich selbst gestellt; frei entwirft er seine Zukunft und seine Natur. Ein Ziel und Motiv des freien Wählens außer der Freiheit selbst gibt es nicht. Der Mensch ist der freie Erfinder und Schöpfer seiner Werte, die Freiheit ist die letzte Grundlage aller Werte. Das Leben hat folgerichtig keinen Sinn, sondern wir geben ihm höchstens einen Sinn durch das, was wir wählen. Auch vor der Folgerung: „Alles ist erlaubt“ schreckt Sartre nicht zurück. Ähnlich verneint Albert Camus (geb. 1913) den Sinn des Lebens, weil es ja keinen Gott gebe, keine Hoffnung auf jenseitiges Dasein und keine übermenschlichen Wertideen, für die zu leben oder zu sterben sich lohne. Deshalb können und sollen wir in Freiheit leben und tun, was wir wollen. Es kommt nicht darauf an, qualitativ möglichst gut zu leben, sondern quantitativ möglichst viel. Das ist doch wohl der vollendete Wertnihilismus, Aufhebung jeder objektiven Wertordnung.

IV. Die objektive Geltung der Wertordnung

Von der unabhängigen Existenz und Geltung einer objektiven Wertordnung und damit von der Hinfälligkeit des geschilderten Wertskeptizismus und -subjektivismus können wir uns leicht überzeugen. 1. Vertiefen wir uns nur einmal in die *Werterlebnisse*, wie sie uns im Bewußtsein geboten sind. Die Schönheit des Sternenhimmels, die wir bewundern, die Gesundheit, um die wir bangen, der Adel, den wir achten, die Unschuld des Kindes, die wir schützen, die Gutheit einer sittlichen Tat, die uns ergreift, die Scheußlichkeit eines Verbrechens, die uns erschauern läßt, solche Werte und Unwerte enthüllen sich uns klar als etwas, das nicht von unserem Wünschen und Wollen abhängt, das wir nicht frei setzen, sondern das als etwas Objektives unserer Anerkennung bzw. Ablehnung vorausgeht. Solche Werte werden nicht von uns erfunden, sondern vorgefunden, sind uns gegeben. Ein Buch ist nicht wertvoll, weil wir es schätzen, wir schätzen es vielmehr, weil es Bildungswert hat. Das Brot ernährt uns nicht, weil wir es werten, sondern wir werten es, weil es Nährwert hat. 2. Die Werthaftigkeit (Gutheit) ist das *Formalobjekt* unseres *Strebens* und geht diesem ebenso voraus, wie die Wahrheit als ihr *Formalobjekt* der Erkenntnis. Genau so wenig, wie mein Wahrnehmen einem Ding seine Seinsqualitäten, etwa seine Gestalt, gibt, genau so wenig mein Lieben dem Gegenstande seine Wertqualitäten. 3. Die Werte haben für uns *normativen Charakter*, sie verlangen, daß wir uns nach ihnen richten und sie zum Maßstab unseres Handelns machen, wir müssen zu ihnen aufschauen, nicht sie richten sich nach uns. So verlangt z. B. die Gerechtigkeit von uns gerechtes Handeln. 4. Im Gewissen spricht sich uns ein Gesetz aus, das Gute zu tun und das

Böse zu lassen. 5. Wenn wir durch unser Wählen die Werte setzen würden, dann könnte es ja nichts Wertwidriges geben und nichts Schlechtes, dann würde ja durch unser Wollen alles gut. Es wäre kein Unterschied zwischen dem, der die heroisch gute Tat wählt, und dem, der sich für das scheußlichste Verbrechen entscheidet. 6. Ähnlich anderen Wesen entwickeln sich die Menschen, gewinnen reale Vollkommenheiten, wie Kunstfertigkeit und Weisheit, erziehen sich zu Ordnungsliebe und Wahrhaftigkeit. Solche Eigenschaften vervollkommen den Menschen, sind ihm angemessen, also personale, absolute Werte. Zugleich sind sie für ihn selbst erstrebenswert und machen ihn für andere liebenswürdig, sind somit auch relative Werte. Für seine Daseinserhaltung und Daseinsvollendung braucht der Mensch andere Dinge, die er verlangt. Es sind Sachwerte. 7. Die Geschichte bezeugt uns denn auch, daß die Menschen immer den vermeintlichen Werten und ihren Normen Anerkennung gezollt haben, daß sie für die hohen Werte meinetwegen der Gerechtigkeit, der Treue, der Liebe und der Reinheit die größten Opfer brachten und für sie gar in den Tod gingen. Wir können nicht annehmen, daß sie da immer nur Idolen gefrönt, statt objektiven Idealen gedient haben.

Die Werte sind also unabhängig von uns einfach da. Entgegen Heidegger lassen sie durchaus „das Sein sein“, fügen aber begrifflich etwas zum Sein hinzu, nämlich seine Vollkommenheit, Angemessenheit und Erstrebbarkeit. Deshalb bedeutet Wert nicht „nur“ und „lediglich“, sondern „auch“ Objekt der Schätzung sein. Man kann sie sehen, aber auch übersehen, kann für sie geöffnet und empfänglich, aber auch wertblind sein, man kann sie achten, aber auch mißachten, kann sich entsprechend wertgemäß, aber auch wertwidrig verhalten. Nur die Werte frei setzen, erfinden, umwerten oder neu prägen kann man nicht.

An der Redensart: „Gefallen macht schön“ ist richtig, daß der Schönheitsewert am ehesten subjektiv ist. Das einzelne Kunstschöne ist ja eine Schöpfung des Künstlers, verwirklicht dessen subjektives Schönheitsideal und ist damit in seinem Geltungsbereich soweit eingeschränkt, als dieses subjektive Schönheitsideal der objektiven Idee der Schönheit wirklich entspricht oder doch von den Beschauern geteilt und als Maßstab mitgebracht wird, wobei Geschmack, Erziehung und Gewohnheit eine große Rolle spielen. Daß es aber doch auch ein objektiv Schönes gibt, dafür spricht das Naturschöne. In der Wertung etwa eines edlen Pferdes oder einer schönen Alpenlandschaft gibt es hinreichende Übereinstimmung. Sogar beim Kunstschönen stellt die Ästhetik bestimmte, objektive Normen und Forderungen auf, die ziemlich allgemeine Anerkennung finden. Natürlich gibt es auch objektiv Häßliches und subjektive Geschmacksverirrung.

V. Es gibt absolute Werte und Eigenwerte

Allgemein ist auch richtig, daß wir mit objektivem Wert meist den relativen Wert meinen, also Angemessenheit und Erstrebbarkeit für ein Subjekt. Prinzipiell kann ein solcher Wert (z. B. ein Hering) einem Subjekt mehr, einem andern weniger erstrebbar, einem dritten sogar unangemessen sein. Da schwankt die subjektive Wertung, nicht der objektive Wert. Auch zum relativen Wert gehört nicht, wie der Relativismus behauptet, die Beziehung zu einem wirklichen, sondern nur zu einem möglichen wertenden Subjekt. Entscheidend gegen den Relativismus ist aber, daß die Fähigkeit des Objektes, wertgehalten zu werden, doch im Objekt und dort unabhängig vom Subjekt vorgefunden wird. Wenn es nur relative Werte für den Menschen gäbe, müßten alle Werte mit dem Menschen verfallen. Zum mindesten Gott und die ewigen Güter behalten aber ihren Wert unabhängig vom Menschen. Außer für den Menschen gibt es ja auch Werte für nichtwertende Wesen, z. B. Licht für die Pflanze und Gesundheit für das Tier. Ja, außer den Werten überhaupt „für jemand“, gibt es auch Werte „an sich“, absolute Werte, nämlich Vollkommenheiten als Voraussetzung der Brauchbarkeit und Erstrebbarkeit.

Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und behaupten: Alle realen Dinge sind Träger von Werten. Gott ist als unendliche Vollkommenheit auch ein unendlicher Wert an sich und für sich. Als Quelle allen geschöpflichen Seins und dessen Vollkommenheit ist er auch für alle Geschöpfe wert und würdig, von ihnen geliebt und erstrebt zu werden. Die Geschöpfe selbst aber sind als Teilhaber göttlicher Vollkommenheit und göttlichen Wertes in sich vollkommen. Soweit sie Sein haben, haben sie auch Vollkommenheit und deshalb Wert an sich, absoluten Wert. Dadurch können sie wieder für andere Gegenstand der Liebe und des Strebens werden, sie alle sind auch relative Werte.

Wichtig ist, daß es unter den objektiven Werten auch noch absolute in einem andern Sinne, nämlich allgemeingültige Werte gibt, d. h. solche, die für alle Menschen und für alle Zeiten gelten und binden. Der Wertrelativismus, in unserer Zeit besonders bekannt in der Form des Rassenrelativismus, wollte alle Werte auf einzelne Individuen oder auf die Rassen beschränken, hielt sie für wandelbar und relativ. Jede Rasse sollte ihre „arteigene“ Weltanschauung, Religion und Sittlichkeit haben. Nur wer die Verschiedenheit und Wandelbarkeit der Menschen soweit treibt, daß sie dabei aufhören, Mensch zu sein, nur wer m. a. W. die allen Menschen gemeinsame und unveränderliche menschliche Natur leugnet, kann allgemeingültige Werte bestreiten. Wie es über ein und denselben Seinsverhalt, meinestwegen über das Dasein Gottes, nicht entgegengesetzte wahre Seinsurteile geben kann, so kann es auch über ein und denselben objektiven Wert nur ein wahres Werturteil geben. Objektiver Wert bedeutet ja (relativ) Angemessenheit für den Menschen. Solche objektiven Werte können das Individuelle und Wandelbare beim

Menschen ansprechen, individuellen oder rassischen Bedürfnissen dienen, dann sind sie verschieden und wandelbar, gelten nur für einzelne Menschen und sind in dem Sinne relativ. Eßstäbchen mögen für Japaner Werte sein, für uns kaum. Soweit sich Werte aber an den Menschen als Menschen richten, rufen sie alle Menschen auf, gelten sie für alle, binden alle und begründen so eine objektive allgemeingültige Wertordnung. So sind z. B. alle Menschen Geschöpfe Gottes und deshalb zur Gottesverehrung verpflichtet. Alle sind Träger von Persönlichkeit und deshalb zur Achtung vor der Personwürde bei sich und andern gehalten. Alle haben Vernunft und Geist und müssen deshalb vernunft- und geistgemäß leben, das Geistige höher schätzen als das Sinnliche, also das Sinnliche dem Geistigen unterordnen. Alle sind von Natur Gemeinschaftswesen und deshalb an die Grundwerte gedeihlichen Gemeinschaftslebens gebunden, wie da sind Autorität, Gesetze, Verträge, Treue, Wahrhaftigkeit. Das Gegenteil sind soziale Unwerte. Wie es eine allgemeingültige Weltanschauung gibt, so auch eine objektive, allgemeingültige, bindende Wertordnung.

In einer materialistischen Zeit, wo man übermäßig oder einzig die Nutz- und Genußwerte schätzt, ist es nicht überflüssig, zu bemerken, daß das eine bedauerliche Verstümmelung und Verarmung des objektiven Wertreiches bedeutet. Es gibt auch Werte, die unabhängig von Nutzen und Genuß uns angemessen und erstrebbar sind, Eigenwerte oder Selbstwerte, von den Alten ehrbare Güter (*bona honesta*) genannt. Vor allem sind es die höheren Werte des Wahren, Schönen, Guten und Heiligen. Aber auch Edelwerte behalten ihren Wert unabhängig von ihrer etwaigen Nützlichkeit und Annehmlichkeit.

VI. Gelten und Sollen als Wesen der Werte

Wenn wir ein objektives Wertreich anerkennen, gilt es vor allem, die Natur der Werte und ihr Verhältnis zum Sein weiter zu klären. Im Gegensatz zum Idealismus anerkannte schon Hermann Lotze außer der seelischen Subjektwelt eine objektive Wertwelt. Für ihn war aber die Wirklichkeitsform dieses Wertreiches nicht die des Seins, sondern die des „Geltens“. Die Wertwelt ist nach ihm eine Welt der Normen und des Seinsollenden. Dieser Auffassung folgte die südwestdeutsche oder Freiburger Wertschule, die deshalb auch den Namen geltungstheoretische oder logische bekam. Zu ihr gehören vor allem die beiden Heidelberger Professoren Windelband (1848—1915) und Emil Lask (1875—1915), der Freiburger Prof. Heinrich Rickert (1863—1936), der Jenaer Neukantianer Bruno Bauch (1877—1942), Richard Höningwald (1875 bis 1947), Prof. in Breslau und München, sowie der Bonner Prof. Aloys Müller (1879—1952).

An dieser Theorie ist richtig, daß die Werte den Sinn haben, Ziele des Strebens für wertende Subjekte zu sein, daß sie deshalb gewisser-

maßen gewertet werden wollen, daß ihnen eine Art Drang nach wertenden Subjekten innewohnt, daß sie uns mehr oder weniger binden. Soweit sie wirklich sind, wollen sie erstrebt werden (*finis assequendus*), soweit sie noch nicht wirklich sind, wie die Kulturwerte, wollen sie verwirklicht werden (*finis efficiendus*). In manchen Werten sind Normen begründet, die den Menschen als Aufgaben gegenüberstehen und Geltung beanspruchen, z. B. Kunstregeln, Wirtschaftsgesetze und Sittenforderungen. Von einem eigentlichen „Sollen“ im Sinne von Pflicht kann aber nur bei sittlichen Werten die Rede sein und selbst da nur bei notwendigen sittlichen Werten, d. h. bei solchen, ohne die das letzte Ziel nicht erreicht werden kann. Nur Werte, deren Gegenteil für die sittliche Person einen Unwert darstellt, wertwidrig ist, z. B. Gerechtigkeit gegenüber Ungerechtigkeit, erheischen von uns Verwirklichung. Solche Werte erkennen wir als für uns notwendig zur Erreichung des Zieles, und dadurch üben sie auf uns eine sogenannte moralische Nötigung aus, die wir Pflicht nennen und die unsere physische Freiheit nicht aufhebt. Den Charakter einer unbedingten Pflicht, eines kategorischen Imperativs, bekommt diese Nötigung freilich wohl erst durch den hinter der sittlichen Wertordnung stehenden Willen Gottes. Die vom Existentialismus verkündete Freiheit gegenüber den Werten, zumal als moralische Ungebundenheit, gibt es nicht. Die Wertordnung in ihrem sittlichen Teil wird uns denn auch durch das Gewissen als bindend vorgestellt.

Soweit nun auch diese Gesichtspunkte des Geltens und Sollens auf einen Teil der Werte zutreffen, sind sie doch etwas rein Formales, allen geltenden und nütigenden Werten Gemeinsames. Wenn sie das Wesen des Wertes ausmachen, könnte es nicht jene Mannigfaltigkeit der Werte geben, die sich uns im Reiche der Werte offenbart. Wir haben es bei Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit usw. nicht mit einem rein formalen Gelten oder Sollen zu tun, sondern mit verschiedenen geltenden Inhalten oder materiellen Qualitäten, so daß die geltungstheoretische Wertschule dem Wesen der Werte nicht gerecht wird.

VII. Begründung der Werte im Sein

Daß das Wesen der Werte nicht in einem formalen Gelten oder Sollen liege, sondern in materiellen Qualitäten oder inhaltlichen Bestimmungen, gibt unter den modernen die phänomenologische Wertschule zu, der Max Scheler, Köln (1871—1928), Nicolai Hartmann, Göttingen (1882—1950) und Johannes Hessen, Köln (geb. 1889) angehören. Sie behaupten aber, daß diese Qualitäten und Inhalte ein ideales Fürsichsein, getrennt von der konkret wirklichen Seinswelt, hätten. Die Seinswelt selbst sei wertfrei. Sie trennen also die (ontologische) Seinswelt von der (axiologischen) Wertwelt. Weil sie das Sein bloß im Sinne vorhandener Wirklichkeit verstehen, befürchten sie von der Zurückführung der Werte auf das Sein eine Relativierung derselben. Die Ab-

soluthet der sittlichen Werte, auf die es ihnen besonders ankommt, glauben sie nur durch die dualistische Theorie der Unabhängigkeit derselben vom Sein gesichert. So begründete Scheler gegen Kants Formalismus eine „materielle Wertethik“, die von Nicolai Hartmann fortgesetzt wurde.

Eine solche Trennung von Sein und Wert scheint aber unannehmbar. 1. Die genannten Werttheoretiker hatten wohl die allgemeinen Wertideen, wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und ähnliche, im Auge, die, wie die allgemeinen Seinsideen Mensch und Dreieck, wohl ein ideales Sein haben, aber nicht Sein an sich. Vielmehr sind sie einmal in unserem Verstande als allgemeine Begriffe und Wertideale. Da bestehen sie und begeistern in ihrem hohen Werte die Menschenherzen zur Verwirklichung, auch wenn sie im Reiche der Erfahrung nie vollkommen verwirklicht werden. Darüber hinaus bestehen diese allgemeinen Wertideen im Reiche der reinen Wesenheiten jenseits alles Irdischen. Es sind dies die Nachahmungsmöglichkeiten des einen unendlichen göttlichen Seins und Wertes. Letzthin sind es die ewigen urbildlichen Wertgedanken und ewigen Liebesakte Gottes, mit denen er die Vollkommenheiten und Werte geschöpflichen Seins und Wirkens von Ewigkeit her denkt und will, bevor sie durch die Schöpfung Wirklichkeit wurden oder durch unser Wirken Wirklichkeit werden. Die Idee der Gerechtigkeit z. B. wird verwirklicht in gerechten Menschen und deren gerechten Handlungen, Gesetzen, Verträgen usw. 2. Von diesen Wertideen sind aber die konkreten Werte zu unterscheiden. Diese sind doch auch etwas, und zwar etwas vom erkennenden und strebenden Subjekt Unabhängiges, liegen also in der realen Seinsordnung. 3. Es existieren in der Natur Sach- und Lebenswerte; menschliche Kunstschöpfungen sind ästhetische Werte; es gibt reale Personwürde, ehrenvolle Menschen, sittlich wertvolles Leben. Nicht die allgemeinen Wertideen sind Ziele unseres Wertstrebens, sondern nur deren konkrete Verwirklichungen im realen Sein und Handeln. 4. Ziel des Strebens und Handelns können sinnvoll Werte für uns nur dann sein, wenn sie entweder in der realen Welt existieren oder durch Verwirklichung in ihr Existenz erlangen. In einer wertfreien Wirklichkeit wäre unser Wertstreben lahmgelegt. Der Wertwille bleibt nur dann lebendig, wenn es Realwerte im Sein und in den Akten gibt.

So ergibt sich für das Wesen der Werte die Auffassung der realistischen Wertschule eines Josef Geyser, München (1869—1948), Michael Wittmann, Eichstätt (1870—1948), Erich Jaensch, Marburg (1883—1940), William Stern, Hamburg (geb. 1871), Siegfried Behn, Bonn (geb. 1884) und Fritz Joachim von Rintelen, Mainz (geb. 1898). Der Wert im allgemeinen ist ein reales Attribut des Seins, nämlich die Vollkommenheit des objektiven Seins und deren Angemessenheit für strebende Subjekte. Die einzelnen konkreten Werte dagegen bestehen in einem bestimmten realen Sosein, in bestimmten realen Quali-

täten der möglichen oder wirklichen Gegenstände, seien es Dinge oder Sachverhalte oder Personen und deren Handlungen. Und zwar sind diese Wertqualitäten absolut gesehen die realen Seinsvollkommenheiten der Dinge; relativ zum wertenden Subjekt gesehen, sind sie der Dinge Angemessenheit, Brauchbarkeit und Erstrebbarkeit für mögliche wertende Subjekte. Die sittlichen Werte besagen eine besondere Harmonie sittlicher Handlungen, zunächst mit der vernünftigen Menschennatur und zuletzt mit Gott. — Diese etwas schwierige Erörterung der metaphysischen Wesensfrage der Werte lohnt sich, weil sie die Lösung der restlichen Wertprobleme erleichtert, nämlich die Fragen nach der Rangordnung und der Erkenntnis der Werte.

VIII. Die Rangordnung der Werte

Die wichtigste und leidenschaftlichste Kontroverse der modernen Wertphilosophie geht um die Frage der Rangordnung der Werte. Im Reiche der objektiven Werte herrscht eine besondere Hierarchie, eine bestimmte Über- und Unterordnung. Diese zu kennen, ist praktisch wichtig, weil wir die höheren Werte vor den niederen bevorzugen sollen. Weil die Werte ja im Sein gründen, sind die Stufen des Seins und seiner Vollkommenheit zugleich auch die Stufen der Werte. Und der Maßstab für das Höher? Wie bei einem Hause der höhere Stock auf dem niederen ruht und ihn übersteigt, so bauen die jeweils höheren Werte auf den niederen auf und überbieten sie zugleich. Entscheidend für diese Ordnung ist die pluralistische Metaphysik, vor allem die Wesensunterschiede zwischen Gott und Welt, und bei der Welt zwischen Leblosem und Lebendem sowie zwischen Körper und Geist. Wer mit der christlichen Philosophie an einen wahren, überweltlichen Gott glaubt, für den kann kein Zweifel sein, daß Gott absoluter Höchstwert ist und als solcher über allen Weltwerten schwebt, daß ihm alle anderen Werte untergeordnet sind, weil sie ja nur begrenzte Teilhaben am unendlichen, göttlichen Werte sind. Alle anderen Werte sollen aber auch Gott untergeordnet und als Ziel zugeordnet werden; denn sie sind ja von Gott und deshalb für Gott. Sie sind berufen, dem Werte zu dienen, dessentwillen Gott sie schuf, und das kann nur der göttliche Wert selber sein, und zwar nicht Erwerb oder Steigerung des göttlichen Wertes, sondern dessen Bekundung und Mitteilug. So soll denn jedes Geschöpf seinem gottgewollten Wertmaß entsprechend möglichst Gottes Wert darstellen, indem es den eigenen Wert erhält, alle seine Wertanlagen verwirklicht, dadurch sich immer mehr an Werten bereichert, bereichert vor allem in stetigem Hinblick auf den absoluten Wert, den es in Erkenntnis und Liebe sucht und dem es durch Wachsen im Werte sich mehr und mehr verähnlicht.

In der Ordnung der geschöpflichen Werte stehen mit Recht zu unterst die materiellen, und zwar zunächst die wirtschaftlichen Nutz- und Genußwerte. Sie dienen den wesentlich höheren, aber auch noch materiellen,

biologischen (vitalen) Lebenswerten. Obschon nicht die höchsten, sind diese sogenannten „Existenzwerte“ doch die grundlegenden. Ein Minimum an wirtschaftlichen und Lebenswerten ist Voraussetzung für höheres Wertstreben, macht den Menschen erst frei für die geistigen Werte. Verelendung und ungesättigter Hunger nach Existenzwerten kann für das sittliche Streben und das religiöse Leben ebenso hinderlich sein, wie eine Übersättigung mit materiellen Werten beim Luxusmenschen.

An höheren geistigen und Kulturwerten folgen die Schönheits-, Wahrheits-, Rechts- und Liebeswerte. Sie übersteigen die materiellen, weil sie diese voraussetzen, auf ihnen aufbauen, ihnen aber Neues beifügen. Die obersten Werte sind die sittlichen und religiösen, weil sie ins Jenseits hineinreichen und die religiösen am unmittelbarsten auf den göttlichen Höchstwert zielen.

Innerhalb der irdischen Wertgruppen, aber auch nur innerhalb je derselben Klasse, sind jeweils die Gemeinschaftswerte den individuellen vorzuziehen. Geht doch das Gemeinwohl dem gleichstufigen Eigenwohl voraus, so daß bei Widerstreit der Werte man eventuell den niederen dem höheren opfern muß. So fordert man mit Recht vom einzelnen wirtschaftliche und biologische Opfer für die Erhaltung der Wirtschaft und des Lebens der Gemeinschaft. Niemals aber dürfen höhere sittliche Werte, wie Gewissensfreiheit, Tugend und Recht für niedere biologische, geschweige für wirtschaftliche Werte, auch nicht für solche der Gemeinschaft, gefordert werden. „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet.“ Weil Sittlichkeit und Religion das ganze Leben und damit alles übrige Wertstreben miteinfassen und zugleich nach religiös-sittlichen Werten normieren, schließt die Heiligkeit alle anderen Werte ein. So ist der heilige, und soweit das zusammenfällt, der weise Mensch das höchste natürliche Persönlichkeitsideal.

Losgelöst vom Höchstwert verfallen auch die untergeordneten Werte, wie es die Geschichte der Menschheit immer wieder bewiesen hat. Dann verrät nämlich jeder der untergeordneten Werte die Neigung, sich zu verabsolutieren und sich an die Stelle des echten Höchstwertes zu setzen. So sinkt eine Menschheit ohne Gott auf der Leiter der Werte immer tiefer. Darum fiel der moderne Mensch von den sittlich-religiösen Werten über die verschiedenen Persönlichkeits- und Kulturwerte ab bis zur Vergötzung der niedersten materiellen Güter, der Nutz- und Genußwerte beim Kapitalismus, der Rassenwerte beim Nationalsozialismus, des Kollektivs beim Bolschewismus. Unter Wortführung Nietzsches zog man aus zur „Umwertung aller Werte“; in maßlosem Streben nach Lebensraum, Lebensgütern, Reichtum und Macht wurden vielfach alle geistigen Werte niedergetreten. Nur die Rückkehr zur ungeschmälerten und unverkürzten Rangordnung der Werte kann der Menschheit das Heil bringen. Aber wie kann man die Werte und ihre Ordnung finden?

IX. Wertbewußtsein und Wertfinden

Die Akte, durch die dem Menschen Dinge und Handlungen als wertvoll, als förderlich für sein Wesen und Dasein gegeben sind, faßten wir schon verschiedentlich unter dem Ausdruck „Werten“ zusammen. Damit tut sich das schwierige Problem der Wertpsychologie auf, wie wir zum Wertbewußtsein, zum Kontakt mit der objektiven Wertwelt kommen.

Wer in den Werten eine eigene, von der Seinswelt getrennte Welt sieht, der neigt leicht dazu, dieser Welt der Wertobjekte auf seiten des Menschen auch ein Erleben eigener Art zuzuordnen, das „Wertfühlen“, wie es Max Scheler, Wilhelm Dilthey (1833—1912), Werner Gruhn (geb. 1887), August Messer (1867—1937) und Johannes Hessen lehren, oder „Wertnehmen“, wie es analog zum Wahrnehmen Dietrich v. Hildebrand (geb. 1889) nennt. Nachdem wir aber mit dem Wertrealismus die Werte für eine Bestimmtheit des Seins halten, können wir eher der Meinung sein, mit den sonst der Psychologie bekannten Akten und Fähigkeiten des Erkennens, Fühlens und Strebens auszukommen, die beim Wertfinden zusammenwirken.

Alle Dinge sind auf Werte angelegt, haben den Sinn, Wertträger zu sein, ihren Wert zu erhalten und zu steigern. Weil sie von den Werten leben, haben sie Werthunger und sind Wertsucher. Bei den bewußtlosen Wesen finden wir ein „natürliches Wertstreben“ (*appetitus naturalis*) ohne Mitwirken von Erkenntnis. So strebt das Wasser durch seine Schwere zum Gleichgewicht im Tale. Die Pflanze wächst auf physische Reize hin ihrer Nahrung entgegen. Bei Tier und Mensch gibt es auch solch bewußtloses oder nur dunkel bewußtes, aber doch zielsicheres Suchen nach Werten; es sind Werttriebe: ein angeborener, dumpfer Drang zu wertvollen Handlungen, ausgelöst durch äußere oder innere Ursachen, eventuell in Verbindung mit Erkenntnis. In seiner Gesamtrichtung ist es der Lebens- und Glückseligkeitstrieb, der sich aus einer großen Zahl individueller und sozialer Triebe zusammensetzt, wie Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb, Geltungstrieb, Machttrieb, Erkenntnistrieb usw., stets zur Sicherstellung biologischen und geistigen Lebens. Darüber hinaus wird aber das menschliche Wertstreben durch sinnliche und geistige Erkenntnis gesteuert. Schon mit sinnlicher Erkenntnis verbindet sich häufig ein sinnliches Schätzungsvermögen für gut und schädlich. Auch Lust und Unlust können uns über Werte unterrichten. So lassen naturhafte Zuneigung und Abneigung uns edle und gemeine Menschen unterscheiden. Wir wittern und erspüren gewissermaßen Werte.

Das klarbewußte Wertstreben des Menschen wird durch geistige Erkenntnis geleitet. Wie andere Seinsbestimmungen, können wir auch die Wertqualität als solche am Sein erfassen, ja, wir sind dazu besonders veranlagt, ursprünglich und fast instinktiv die notwendigen Werte leicht und sicher zu finden, weshalb solche Erkenntnisse leicht mit Gefühlen verwechselt werden konnten. Spontane Werteinsicht und Wert-

schau erleuchten den Willen und zeigen ihm seine Ziele. Schließlich können Werte auch gerechtfertigt und bewiesen, also diskursiv erkannt werden. So kann man die Bekömmlichkeit vom Obst beweisen, den Gehorsam gegen die Eltern als sittliche Pflicht für das Kind aus seinem Verhältnis zu den Eltern rechtfertigen, die Schönheit eines Kunstwerkes aus seinen Eigenschaften ableiten, den Vorzug der Treue und Wahrhaftigkeit vor der Untreue und Lüge aus den Notwendigkeiten des sozialen Lebens erklären. Demnach sind Werturteile und Bewertungen möglich. Aus erlebten konkreten Realwerten können wir gedanklich durch Abstraktion den Wesenskern herausheben und uns so die allgemeinen Wertformen, die Wertideen erarbeiten: Vollkommenheit, Glück, Wahrheit, Recht. Ohne Grund zweifelt also der Wertskeptizismus an der Erkennbarkeit der Werte.

Sobald uns Werte oder Unwerte durch Erkenntnis und Vorstellung in Sicht kommen, spricht unwillkürlich unser Gefühl auf sie an, sie rufen starke Gefühle des Wohlgefallens, der Zuneigung und Liebe bzw. die Unwerte Gefühle des Mißfallens, der Abneigung und des Hasses hervor. Diese Gefühle wieder wecken das Hinstreben zu den Werten, bzw. das Widerstreben oder die Flucht vor den Unwerten und treiben zur Wertverwirklichung an. Durch die Strebungen, die ihre Vollendung im freien Wollen finden, wird schließlich das wertgemäße Handeln bestimmt.

X. Die Wertsuchenden suchen

Von dem bekannten Passauer katholischen Schriftsteller Ignaz Klug († 1929) erschien erst nach seinem Tode ein Werk: „Das Reich der Werte“, das vor allem eine plastische Schau der einzelnen Wertgruppen bietet. Als Motto trägt es die Worte: *Quaero quaerentes*, ich suche die Suchenden. Alle Menschen sind von Natur aus Wertsucher, und es kommt im Leben alles darauf an, daß sie in der Erkenntnis und im Streben ihre Werte finden. Niemand kann und braucht alle Werte zu suchen. Wohl sollen wir das ganze Wertreich in unsere Gesinnung aufnehmen, indem wir alle Werte bewundern, anerkennen, schätzen und Gott für sie danken. Das macht den Reichtum einer Person aus. Suchen und finden muß aber jeder wenigstens die Werte, die ihm in seiner allgemeinmenschlichen und individuellen Lebensbestimmung von Gott bindend zugedacht sind, zu denen er somit berufen ist. Religiös würde man sagen: Jeder muß die notwendigen Tugenden üben und die Sünden meiden. In diesem Sinne soll jeder ein „wertvoller Mensch“ sein, wie man heute so gerne sagt.

Aber nur zu viele sehen und gehen dabei an der wahren Wertordnung vorbei, träumen von einer „Umwertung aller Werte“ und möchten „jenseits von Gut und Böse“ stehen. Die größere Verlockung und drohendere Gefahr noch ist heute der Wertnihilismus des Existentialismus, der mit seiner freien Setzung aller Werte über die gesamte Wertordnung hinwegzuschreiten unternimmt und damit die Existenz und Kultur der Gesell-

schaft untergräbt. Deshalb ist unserer Zeit nichts so notwendig, als die Wertsuchenden zu suchen, den Menschen von heute ihre Wertberufung wieder zum Bewußtsein zu bringen, sie wieder für die Überzeugung von der Objektivität, der bindenden Kraft, der Allgemeingültigkeit und der richtigen Rangordnung der Werte zu gewinnen, und so die Wertsuchenden zur christlichen Wertordnung zurückzuführen. Wahre Philosophie und christliche Religion müssen zusammenwirken, um wieder Weise und Heilige hervorzubringen, soll die Menschheit nicht der Verzweiflung und dem Untergang verfallen.

Auf dreierlei kommt es da an :1. Den Wertblinden sind die Augen zu öffnen und zu schärfen für die Werte und Unwerte, um sie zur nötigen Werteinsicht und zu wahren Werturteilen zu bringen. 2. Die Werte und Unwerte muß man auch dem Gefühle nahebringen, sie zum Erlebnis werden lassen, indem man sie eindrucksvoll in ihrer Vollkommenheit, Schönheit, Angemessenheit, bzw. die Unwerte in ihrer Wertwidrigkeit betrachtet. Dazu ist es vor allem nötig, sie im Zusammenhang mit dem persönlichen Ideal und mit dem Gesamtreich der Werte zu erschließen, damit die Wertsuchenden den weltumspannenden Sinn ihres Strebens erkennen, nämlich Mitschöpfer Gottes bei der Wertverwirklichung zu sein. Die Werte gewinnen an Anziehungskraft, wenn man sie in idealen Verkörperungen der Geschichte, in Vorbildern, betrachtet und vorstellt, entsprechend die Abstoßungskraft der Unwerte in abschreckenden Beispielen. 3. Es gilt, den Willen in seiner Einstellung auf die Werte zu festigen, indem man ihn im guten Tun übt, an Beherrschung der wertgefährdenden Triebe und an Pflichterfüllung gewöhnt und ihm so Fertigkeiten im Wertstreben gibt. Auch dazu sind wirksame Motive des Wollens wichtig, die wieder dem Wertbereich zu entnehmen sind.

Um andere Suchenden zu den christlichen Werten führen zu können, müssen wir selbst immer darauf bedacht bleiben, die Augen für alle Werte wach zu halten, das Gefühl für sie nicht abstupfen und den Willen zu ihnen nicht erlahmen zu lassen. Bedenken wir nochmals, es geht ums Ganze der heutigen Menschheit. Die totkranke Menschheit wird nur dann vor Verzweiflung und Untergang bewahrt und wieder zu neuem Leben erstehen, wenn sie zu der Wertordnung christlicher Philosophie und Religion zurückfindet.

Heil und Erfüllung des Menschen im Gottmenschen

Die Apologie des Christentums bei Blaise Pascal

(vgl. Heft 4/1955, S. 193)

VON PROFESSOR DR. ERWIN ISERLOH

II.

Glückseligkeit des Menschen mit Gott

So sehr nach Pascal der Mensch Wesen über sich hinaus ist, so sehr er nicht in sich selbst seine Erfüllung finden kann, sondern nach einer neuen Existenzebene verlangt, ist diese doch nicht durch bloßes Weitergehen erreichbar. Der Mensch gewinnt die neue Ebene nicht durch Entfaltung seiner selbst, nicht durch einfaches Voranleben, er wächst nicht von selbst hinüber (Guardini).

Das Neue ist nicht nur mehr und höher, es gehört einer anderen Ordnung an, ist etwas qualitativ Verschiedenes. Auf mathematischem Gebiet hatte Pascal entdeckt, daß es Ordnungen gibt, die auf verschiedenen Ebenen liegen, zwischen denen ein einfacher Übergang nicht möglich ist. Er hatte gezeigt, daß die Punkte der Linie nichts hinzufügen, weil sie einer anderen Ordnung angehören. Man kann eine Linie unendlich teilen, erzielt aber nie einen Punkt. So ist der Abstand, der die Linie innerhalb der Ordnung vom Punkt trennt, unendlich. Entsprechend ist nun der Abstand zwischen dem Körper und dem Geist und zwischen dem Geist und der übernatürlichen Liebe zu Gott unendlich.

Fr. 793: „Der unendliche Abstand zwischen Körper und Geist versinnbildlicht die unendliche Unendlichkeit des Abstandes zwischen dem Geist und der Gottesliebe; denn sie ist übernatürlich. Aller Glanz irdischer Größe ist stumpf für die Menschen, die im Geiste forschen. Die Größe der Menschen des Geistes ist unsichtbar den Königen, den Reichen, den Kriegshelden und allen, die groß sind in der Welt des Fleisches. Die Größe der Weisheit, die nirgends ist, es sei denn in Gott —, ist dem fleischlichen und dem geistigen Menschen unerkennbar. Das sind drei wesenhaft verschiedene Ordnungen ... Alle Körper, das Weltall und die Sterne, die Erde und ihre Königreiche wiegen nicht die geringste Regung des Geistes auf; denn der Geist erkennt alles und sich selbst, und die Körper: nichts.

Alle Körper zusammen und aller Geist mitsamt all seinen Leistungen wiegen nicht die geringste Regung der Liebe zu Gott auf. Sie gehört einer unendlich viel höheren Ordnung an. Es wird niemals gelingen, aus allen Körpern zusammen einen kleinen Gedanken zu bilden: das ist unmöglich und gehört einer anderen Ordnung an. Aus allen Körpern und allem Geist wird man keine Regung wahrer Liebe zu Gott gewinnen können: das ist unmöglich und gehört einer andern, einer übernatürlichen Ordnung an.“

Die neue Ebene ist also nicht von Natur gegeben; sie wird geschenkt, gebracht. Die Kluft kann nur durch eine übernatürliche Kraft, die Gnade, überwunden werden. Diese fordert vom Menschen Entscheidung und Wagnis. Denn der Glanz des neuen Lebens ist für den Menschen nicht

einfach da, sichtbar vor Augen liegend. Das Höhere kann sich vor dem Niederen nicht erklären; es kann von unten aus nicht verstanden werden¹³. Erst wenn ich springe, d. h. die alte Ebene aufgebe, ohne die neue schon erreicht zu haben, wird mir das Höhere wirklich gegeben. „Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden“ (Mt 16, 25; 10, 39; Joh 12, 25).

Bei der starken Betonung des qualitativen Sprungs zwischen den drei Ordnungen, der einen Übergang von unten nach oben unmöglich macht, geht Pascal aber nicht so weit, die Seinsanalogie zu leugnen. Es ist seine tiefe Überzeugung: „Die Natur ahmt sich nach (*La nature s'imité*)“ Fr. 119. Was sie an einem Ort enthüllt, ist aufschlußreich in anderen Ordnungen.

Wie kommt nun der Mensch zu Gott? Prinzipiell hält Pascal eine Gotteserkenntnis aus der natürlichen Vernunft, damit Gottesbeweise, für möglich. Aber die Gottesbeweise haben für ihn zu wenig Lebensmächtigkeit. Sie gelten nur für den Augenblick, wo sie gegenwärtig sind; dann entgleiten sie. Der Mensch ist eben nicht allein durch den Geist bestimmt, sondern zum großen Teil durch andere Faktoren wie Gewohnheit oder Leidenschaft. Eine Fliege kann ihn aus der Fassung bringen.

Fr. 543: „Die metaphysischen Gottesbeweise sind so abseits vom üblichen Denken der Menschen und so verwickelt, daß sie nur wenige überzeugen, und sollten sie wirklich einigen nützen, so nur so lange, als sie den Beweis vor Augen haben. Eine Stunde danach fürchten sie, sich getäuscht zu haben.“

Fr. 252: „Denn man darf sich nicht täuschen: Wir sind ebensosehr Maschine wie Geist. Deshalb ist das Mittel, zu überzeugen, nicht allein der Beweis. Wie wenig bewiesene Dinge gibt es! Die Beweise überzeugen nur die Vernunft; die Gewohnheit macht unsere Beweise stärker und deutlicher, sie richtet die Maschine aus, die den Geist, ohne daß er es merkt, mit sich zieht. Wer hat bewiesen, daß morgen Tag sein wird und daß wir sterben werden, und was wäre handgreiflicher? Also muß man, wenn der Geist einmal einsah, wo die Wahrheit ist, auf die Gewohnheit zurückgehen, um uns von dem Glauben, der uns ständig entschlüpft, färben und grundieren zu lassen, denn es ist fast unmöglich, die Beweise immer gegenwärtig zu haben. Man muß einen leichteren Glauben haben, und das ist der, der in die Gewohnheit einging, der uns ohne Zwang, ohne Kunst, ohne Gründe glauben läßt und unsere ganze Vernunft unter diesen Glauben beugt, so daß sich unsere Seele völlig natürlich darin verfängt.“

Nicht wegen des Mangels an Evidenz sind die Gottesbeweise für Pascal letztthin unzureichend, sondern weil sie den Menschen nicht in das lebendige Gottesverhältnis zu bringen vermögen. Der Gott der Philosophen vermag dem Menschen seine Heilsnot nicht zu nehmen. Ein Gott, der nur Idee und Norm ist, kann Pascals Herz nicht befriedigen. Gott muß Wirklichkeit für uns sein, wir müssen einen seinsmäßigen Zugang zu ihm haben. Dieser leuchtet uns nach Pascal in Christus auf. Christus stellt nicht nur ein Ideal der Pflicht vor uns auf, er gibt uns auch die Kraft ihm nachzufolgen. Er verlangt nicht nur, vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel, er gibt uns Macht, Kinder Gottes zu werden. Er

¹³ Vgl. Guardini, Christl. Bewußtsein S. 225 f.; 102 f.; 167; 179 f.

zeigt nicht nur den Weg, sondern er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Fr. 466: "... Jesus Christus allein führt ihn: *Via, veritas.*"

Fr. 556: „Und deshalb will ich hier weder die Existenz Gottes, noch die Dreieinigkeit, noch die Unsterblichkeit der Seele, noch irgend etwas dieser Art durch natürliche Schlüsse zu beweisen unternehmen, nicht nur, weil ich mich nicht stark genug fühle, irgend etwas in der Natur zu finden, was verhärtete Atheisten überzeugen könnte, sondern auch weil solche Erkenntnis ohne Jesus Christus nutzlos und unfruchtbar ist. Ich glaube nicht, daß jemand, der überzeugt sein würde, daß die Beziehungen der Zahlen unstoffliche und ewige Wahrheiten seien, die von einer höchsten Wahrheit abhängen, in der alle begründet seien und die man Gott nenne, viel für sein Heil gewonnen hätte. Der Gott der Christen ist nicht einfach ein Gott als Urheber der geometrischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente. Das ist der Gott der Heiden und Epikureer. Er ist nicht nur ein Gott, der seine Vorsehung auf das Leben und die Güter der Menschen erstreckt, um denen, die ihn verehren, ein langes und glückliches Leben zu schenken; den teilten sich die Juden zu. Sondern der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und des Trostes, ist ein Gott, der die Seele und das Herz derjenigen erfüllt, die er besitzt, ist ein Gott, der sie im Innern ihr Elend und seine unendliche Barmherzigkeit spüren läßt, der sich in der Tiefe ihrer Seele ihnen vereint und sie mit Demut, Freude, Vertrauen und Liebe erfüllt und sie unfähig macht, ein anderes Ziel zu haben als ihn.“

Fr. 549: „Es ist nicht nur unmöglich, es ist auch nutzlos, Gott ohne Jesus Christus zu kennen.“

Von hier aus verstehen wir, daß Pascal, wie oben gesagt, dazu neigte, den Deismus seiner Zeit mit dem Atheismus gleichzusetzen.

Fr. 547: „Nur durch Jesus Christus kennen wir Gott. Ohne ihn als Mittler ist jede Gemeinschaft mit Gott ausgelöscht. Durch Jesus Christus kennen wir Gott. Alle, die vorgaben, Gott ohne Jesus Christus kennen und ohne Jesus Christus beweisen zu können, hatten nur machtlose Beweise.“

Durch und in Jesus Christus tritt Pascal in Gemeinschaft mit Gott, und so betet er im Memorial: „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten, Gott Jesu Christi.“

Pascal war ausgegangen von dem chaotischen Wesen des Menschen, von der komplexen Antinomie von Größe und Niedrigkeit. Er hatte die Systeme der Epikureer und Stoiker abgelehnt, weil sie dem Sein des Menschen nicht gerecht wurden, keinen Platz hatten für den ganzen Menschen, und nicht in der Lage waren, die Polarität zu fassen. Es ist nun für ihn das Kriterium für die Wahrheit der Religion, ob sie Raum läßt für diese komplexe Antinomie und sie zu deuten vermag.

Fr. 430: „Dermaßen sind Größe und Elend des Menschen offenbar, daß uns die wahre Religion notwendig zu lehren hat, es gebe im Menschen sowohl irgendeinen mächtigen Grund der Größe, als auch, es gebe einen mächtigen Grund des Elends. Diesen erstaunlichen Widerspruch hat sie uns folglich zu deuten. Daran prüfe man alle Religionen der Welt und man schaue, ob es eine andere als die christliche gibt, die hierin befriedigt.“

Fr. 494: „Die wahre Religion müßte die Größe und das Elend lehren, zur Achtung und zur Verachtung unserer selbst leiten, zur Liebe und zum Haß.“

Fr. 433: „Wenn eine Religion wahr sein soll, muß sie unsere Natur kennen. Sie muß die Größe und die Nichtigkeit und den Grund von beiden erkannt haben. Wer hat ihn außer der christlichen gekannt?“

Die Deutung des Widerspruchs gibt das Christentum in dem *Mysterium der Erbsünde*.

Fr. 441: „Ich für meine Person muß gestehen: sobald die christliche Religion mir die Lehre vom Sündenfall erklärte, gingen mir die Augen auf, und ich sah überall die Merkmale dieser Wahrheit. Denn die ganze Welt predigt einen verlorenen Gott und eine gefallene Natur, innerhalb und außerhalb des Menschen.“

Wohl empfindet Pascal die Lehre von der Erbsünde als Kreuz und Ärgernis. Aber sie ist notwendig, um der menschlichen Existenz einen Sinn zu geben, vorausgesetzt, daß sie überhaupt einen hat. Und das steht für Pascal außer Frage. Nur mit der Erbsünde können wir, wie er sagt, den schweren Traum, der auf der Menschheit lastet, deuten.

Fr. 445: „Die Erbsünde stellt sich dem menschlichen Verstand als Torheit dar. Niemand behauptet das Gegenteil. Man darf also dieser Lehre nicht ihre Unsinnigkeit vorwerfen, weil sie nicht als der Vernunft erreichbar hingestellt wird. Diese Torheit aber ist weiser als alle Weisheit der Menschen, *sapientius est hominibus*. Was könnte man auch sonst über das Wesen der Menschen sagen? Sein ganzes Sein hängt von diesem unfäßbaren Punkt ab, und wie könnte er ihn mit Hilfe seiner Vernunft bemerkt haben, da dies doch seine Vernunft übersteigt, und seine Vernunft, statt ihn auf ihre Weise dorthin zu führen, eher davon abzieht, wenn er sie befragt.“

Fr. 434: „Das Erstaunlichste indessen ist, daß das Geheimnis, das unser Begreifen am meisten übersteigt, das von der Vererbung der Sünde, ein Ding ist, ohne daß wir keine Kenntnis von uns selbst haben können. Denn fraglos nichts gibt es, was unsere Vernunft mehr empört als die Aussage, daß die Sünde des ersten Menschen alle die schuldig gemacht haben sollte, die, da sie so entfernt von diesem Ursprung sind, unfähig zu sein scheinen, daran teilzuhaben. Diese Fortzeugung scheint uns nicht nur unmöglich, sondern im höchsten Maße sogar ungerecht, denn was könnte den Gesetzen unserer elenden Gerechtigkeit mehr widersprechen, als daß ein Kind, unfähig zur Willensäußerung, für eine Sünde ewig verdammt ist, an der es so wenig teilzuhaben scheint und die 6000 Jahre vor seiner Geburt begangen wurde? Fraglos, nichts erregt heftigeren Anstoß, und indessen sind wir uns selbst ohne dies unverständlichste Mysterium unbegreifbar. In diesem Abgrund findet das Band unserer Lage Einschlag und Knoten, so daß der Mensch ohne dies Mysterium unbegreifbarer ist, als dies Mysterium dem Menschen unbegreifbar ist.“ (Vgl. Fr. 435.)

Wir werden hier erinnert an Newman, der in seiner Apologie ähnlich argumentiert¹⁴. Bei aller Belastung und Erniedrigung ist der Mensch doch nicht so verdorben, daß sein Adel, seine Gottebenbildlichkeit zerstört ist. Pascal sieht eben Größe und Elend als komplexe Antinomie. Es bleibt der *Anknüpfungspunkt* für die Gnade, und in dieser Erlösungsfähigkeit besteht wiederum die Größe des Menschen.

Fr. 529: „Weder eine Erniedrigung, die uns unfähig des Heiles macht, noch eine Heiligkeit frei vom Bösen.“

¹⁴ Vgl. M. Laros, *Das Glaubensproblem bei Pascal*, Düsseldorf 1918, S. 171 f.

Fr. 510: „Der Mensch ist Gottes nicht würdig, aber er ist nicht unfähig, seiner würdig gemacht zu werden. Es ist Gottes unwürdig, sich dem elenden Menschen zugesellen, es ist aber Gottes nicht unwürdig, ihn aus seinem Elend zu ziehen.“

Fr. 557: „Es ist also richtig, alles belehrt den Menschen über seine Seinslage, aber man muß genau zuhören; denn es ist nicht richtig, daß alles Gott enthülle, und es ist nicht richtig, daß alles Gott verberge. Es ist aber zugleich richtig, daß er sich vor denen verbirgt, die ihn versuchen und sich denen enthüllt, die ihn suchen, weil die Menschen zugleich Gottes unwürdig wie Gottes fähig sind. Unwürdig, weil sie verderbt sind, fähig auf Grund ihrer ersten Natur.“

Gibt die Lehre von der Erbsünde die Deutung der menschlichen Existenz, so bedeutet Christus ihre Heilung und Erlösung.

Fr. 684: „In Jesus Christus aber sind alle Widersprüche ausgeglichen.“

Er ist „Vorbild“ und „Mittelpunkt“ zugleich (Fr. 740). Als Gottmensch, als Sohn Gottes, der uns in allem gleich wurde außer der Sünde, vereinigt er in sich Größe und Elend. Gab es für Pascal keine Mitte zwischen Stoa und Epikureismus, so bedeutet Christus die Mitte auf einer höheren Ebene. Im Gespräch über Epiktet und Montaigne heißt es: „Sie (d. h. die Systeme der Stoa und des epikureischen Skeptizismus) können wegen ihrer Fehler nicht allein bestehen und wegen ihrer Gegensätze sich nicht vereinigen, derart, daß sie sich gegenseitig aufheben und vernichten, um den Platz für die Wahrheit des Evangeliums frei zu machen. Sie ist es, die die Gegensätze durch ein völlig göttliches Vermögen ausgleicht, und die, da sie alles, was wahr ist, in sich vereint und alles, was falsch ist, ausschließt, eine wahrhaft himmlische Weisheit aus ihnen schafft, in der die Gegensätze aufgehoben sind, die für jene menschlichen Lehren unvereinbar waren... Das ist die erstaunliche und neue Einheit, die Gott allein lehren und die er allein schaffen konnte, und die nichts anderes ist, als ein Bild und eine Wirkung der unaussprechbaren Einheit der zwei Naturen in der einen Person eines Gott-Menschen.“¹⁵

Fr. 527: „Das Wissen von Gott ohne Kenntnis unseres Elends zeugt den Dünkel. Das Wissen unseres Elends ohne Kenntnis von Gott zeugt die Verzweiflung. Das Wissen von Jesus Christus schafft die Mitte, weil wir in ihm sowohl Gott, als unser Elend finden.“ (Vgl. Fr. 548; 550.)

So stellt sich in Adam und Christus das ganze Heilsgeschehen dar. In der Sünde Adams war Gott in unendliche Ferne gerückt. Der Mensch hatte seinen Beziehungspunkt verloren und war selbst in die Mitte getreten. Nun ist in Jesus Christus Gott als Mensch erschienen und im Endlichen sichtbar geworden. Christus hat die Sünde Adams und unsere auf sich genommen. In ihm können wir wieder in die Beziehung der Liebe mit Gott treten. Auf zwei Punkten beruht also die christliche Religion: auf Adam und Jesus Christus.

Fr. 523: „Der ganze Glaube besteht in Jesus Christus und in Adam und die ganze Moral in der Erbsünde und der Gnade.“

¹⁵ P. et Op. S. 160; Wasmuth II S. 134 f.

Christus ist für Pascal der Vollmensch. *Jesus Christ est véritable homme des hommes*. Er umfaßt den ganzen Menschen. Nichts Menschliches ist ihm fremd, in ihm erhält alles Ort und Maß. Er hat alles auf sich genommen, um in sich alles zu heiligen und um das Modell für alle Lebenslagen zu sein¹⁶.

Fr. 785: „In jeder Person und in uns selbst vergegenwärtige ich mir Jesus Christus: Jesus Christus als Vater in seinem Vater, Jesus Christus als Bruder in seinen Brüdern, Jesus Christus arm in den Armen, Jesus Christus reich in den Reichen, Jesus Christus ein Arzt und Priester in den Priestern, Jesus Christus ein Herrscher in den Fürsten usw. Denn durch seine Herrlichkeit ist er alles, was groß ist, da er Gott ist. Und durch sein sterbliches Leben ist er alles, was armselig und niedrig ist. Deshalb, um in allen Personen sein zu können und um Vorbild jeder Lebenslage (*modèle de toutes conditions*) zu sein, nahm er diese unglückliche Seinslage auf sich.“

Das bedeutet aber nun gerade nicht, daß Christus Urbild des sogenannten heldischen Menschen oder der harmonischen Persönlichkeit im Sinne des Humanismus ist. Hierzu folgendes sehr tiefe Fragment:

Fr. 800: „Wer lehrte die Verfasser der Evangelien, die Eigenschaften einer vollkommen heldischen Seele, um sie so vollkommen in Jesus Christus zu zeichnen? Weshalb zeigen sie ihn so schwach in der Agonie? Konnten sie standhaftes Sterben nicht schildern? Doch, denn eben der gleiche heilige Lucas stellt den Tod des heiligen Stefan viel gefaßter dar als den Jesu Christi.“

Christus ist ja nicht gekommen, um den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. So bedeutet Christentum nicht schon im innerweltlichen Bereich eine Harmonisierung der Gegensätze. Nein, der Abstand zwischen hoch und tief, groß und elend klappt weiter auseinander denn je. Denn das Licht Christi läßt die hohen Gipfel aufstrahlen, leuchtet aber auch tief in die Abgründe der Gottesferne. Leben und Schriften Pascals geben ja selbst Zeugnis von der Melancholie und Traurigkeit, die nach *Thomas von Aquin* das Ergebnis einer tieferen Weltbetrachtung sind. Der Gekreuzigte Gottessohn bedeutet die ins paradoxe gezerzte Antinomie von Größe und Elend des Menschen. Am Kreuze wird das Wesen des Menschen offenbar.

Fr. 526: „Die Größe des Heilmittels, das nötig war, die Menschwerdung, zeigt den Menschen das Maß seines Elends.“

Wie groß und wertvoll muß der Mensch andererseits sein, da um seinetwillen Gott dieses alles litt.

Wie begegnet nun der Mensch dem in Christus offenbar gewordenen lebendigen Gott? Er weiß von ihm durch die Schriften des AT und NT. Aber die Offenbarung Gottes ist nicht so enthüllt und klar, daß sie zur Anerkennung zwingt. Im Gegenteil, als Gott „erschien, hat er sich noch viel tiefer verborgen, indem er sich in die Menschlichkeit verhüllte. Er

¹⁶ *et que, comme Dieu et comme homme, il a été tout ce qu'il y a de grand et tout ce qu'il y a d'abject, afin de sanctifier en soi toutes choses, excepté le péché, et pour être modèle de toutes les conditions* (Brief vom 17. X. 1651; P. et Op. S. 98).

war viel leichter zu erkennen, als er unsichtbar war, als jetzt, da er sich sichtbar gemacht hat.“¹⁷

Fr. 578: „Klarheit ist genug, um die Auserwählten zu erleuchten, und Dunkelheit genug, um sie zu demütigen. Dunkelheit ist genug, um die Verworfenen zu blenden, und Klarheit ist genug, um sie zu verdammen und unentschuldigbar zu machen.“

Gott bleibt also auch in der Schrift ein *deus vere absconditus*, und der christliche Glaube kann nicht mathematisch bewiesen werden.

Fr. 233: „Wer also wird die Christen tadeln, wenn sie keinen Beweis ihres Glaubens erbringen können? Sie, die einen Glauben bekennen, den sie nicht beweisen können? Sie erklären, wenn sie ihn der Welt darlegen, daß er ein Ärgernis der Vernunft sei, und da beklagt ihr euch darüber, daß sie ihn nicht beweisen! Bewiesen sie ihn, so hielten sie nicht Wort: Gerade da ihnen Beweise fehlen, fehlt ihnen nicht der Sinn.“

So kann auch nach der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus ein lebendiges Verhältnis zu ihm nur im Glauben begründet werden. Den Glauben aber kann der Mensch nicht durch seine Bemühungen erlangen, er kann die Gemeinschaft mit Gott nicht kraft seiner Natur herstellen, sondern ist darauf angewiesen, daß Gott in der Gnade sich ihm öffnet.

Fr. 430: „Wenn du Gott vereinigst wirst, so bewirkt das die Gnade, nicht die Natur, wenn du erniedrigt bist, so ist das Strafe, nicht Natur.“

Fr. 279: „Der Glaube ist von Gott gegeben: glaubt nicht, wir meinten, er wäre eine Gabe der Vernunft. Das lehren die anderen Religionen nicht von ihrem Glauben. Sie kennen nur die Vernunft, um ihn zu erlangen, die trotzdem nie dahinführt.“

Fr. 248: „Der Glaube ist verschieden vom Beweis: Dieser ist menschlich, jener von Gott eingegeben. *Iustus ex fide vivit*.“

Glaube bedeutet für Pascal Lebensbewegung auf Gott hin, ja, der Glaubensakt vollendet sich in der Vereinigung mit Gott. So ist das Aufnahmeorgan nicht die Vernunft, sondern das Herz als Wesensmitte des Menschen, als Personkern, als Schnittpunkt von Leib und Seele, als „Geist, sofern er in Blutnähe gelangt“¹⁸, als Symbol des ganzen Menschen.

Fr. 278: „Es ist das Herz, das Gott spürt, und nicht die Vernunft. Das ist der Glaube: Gott spürbar im Herzen und nicht in der Vernunft.“

Dabei ist Herz nicht irrational verstanden, als Gefühl im Gegensatz zum Verstand, vielmehr als Seelengrund im Sinne der Mystik. Entsprechend redet Pascal auch von *Le fond de l'âme*¹⁹.

Fr. 283: „Das Herz hat seine Ordnung; der Geist hat die seine, er fordert Grundsätze und Beweise; das Herz kennt eine andere ... Jesus Christus, Paulus stehen in der Ordnung der Liebe zu Gott, nicht der des Geistes; denn sie wollten entzünden, nicht unterrichten.“ Schließlich das vielzitierte Fr. 277: *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses*.

Die Vernunft soll beim Glaubensakt nicht ausgeschaltet sein. Sie soll im Gegenteil zur Vorbereitung und Festigung des Glaubens helfen. Aber der Glaube, der nur mit dem diskursiven Denken erfaßt ist, ist menschlich und ohne Nutzen für das Heil.

¹⁷ Brief an Mlle de Roannez von Okt. 1656; P. et Op. S. 214.

¹⁸ Guardini, Christl. Bewußtsein S. 187.

¹⁹ Z. B. in: Discours sur les passions de l'amour, P. et Op. S. 127.

Neben die Vernunft tritt bei Pascal als Mittel zur Vorbereitung des Glaubens die Gewohnheit, d. h. der bloße Vollzug der äußeren Formen.

Fr. 250: „Notwendig muß sich das Äußerliche dem Inneren vereinen, damit man Gott erlange, d. h., daß man sich hinknie, mit den Lippen bete usw., damit der stolze Mensch, der sich Gott nicht unterwerfen wollte, hier der Kreatur untertan sei. Aus diesem Äußerlichen Hilfe zu erwarten ist Aberglaube. Es nicht der innerlichen Hingabe vereinen wollen, ist Hochmut.“

Fr. 233: „Sie möchten zum Glauben gelangen, und Sie kennen nicht den Weg dahin; Sie möchten vom Unglauben geheilt werden, und Sie bitten um die Arznei: lernen Sie von denen, die in Ihrer Lage waren und die jetzt all ihr Gut eingesetzt haben. Das sind die Menschen, die den Weg kennen, den Sie gehen möchten, die von einem Übel genesen sind, von dem Sie gesunden möchten. Handeln Sie so, wie diese begonnen haben: nämlich alles zu tun, als ob Sie gläubig wären, Weihwasser zu benutzen und Messen lesen zu lassen usw. Ganz natürlich wird das Sie sogar glauben machen und verdummen (*abêtira*).“

An dem *abêtir*, vertieren, hat man vielfach Anstoß genommen und es als Beweis für den Skeptizismus Pascals angeführt. Man kann hier aber auch auf die Praxis der alten Kirche verweisen, die vielfach das deutende Wort erst dem Tun folgen ließ, oder auf das Wort des heiligen Augustinus: *Fac veritatem et videbis eam*, und nicht zuletzt auf Jo 7, 17: „Wenn jemand den Willen meines Vaters tut, wird er inne werden, ob meine Lehre von Gott kommt“, bzw. Jo 3, 21: „Wer die Wahrheit tut, kommt ans Licht.“ Pascal trägt der Erkenntnis Rechnung, daß der Mensch sich im Tun verwirklicht und der Geist nicht der in jeder Hinsicht herrschende Faktor ist, sondern daß der Mensch ebensoviel Automat wie Geist ist.

Doch auch Vernunft und Gewohnheit zusammen können den Glaubensakt nicht herbeiführen. Der Glaubensakt wird gewirkt durch die gnadenhafte Erleuchtung, die *Eingebung* (*l'inspiration*).

Fr. 245: „Es gibt drei Mittel zu glauben: Vernunft, Gewohnheit, Eingebung. Die christliche Religion, die allein die Wahrheit ist, erkennt die, die ohne Eingebung glauben, nicht als ihre rechten Kinder an, nicht, daß sie die Vernunft und die Gewohnheit ausschlosse, im Gegenteil: man muß seinen Geist für die Beweise offen halten, sich durch die Gewohnheit darin bewähren und sich den Demütigungen der Eingebung darbieten, die allein die wahre und heilsame Wirkung vollbringen kann: *Ne evacuetur crux Christi*.“

So faßt Pascal in Fr. 282 zusammen: „Denen aber, die den lebendigen Glauben nicht haben, können wir ihn nur durch Überlegung vermitteln, hoffend, daß ihn Gott ihnen durch eine Empfindung des Herzens schenke, denn sonst ist der Glaube nur menschlich und ohne Nutzen für das Heil.“

Lebendiger Glaube kommt also nur zustande, wenn Gott mich in der Gnade berührt. Diese Begegnung kann dann so stark werden, daß der Mensch von der Gnade einfach überwältigt wird. Gott beugt den Menschen zum Glauben, wie Pascal sich mehrfach ausdrückt.

Fr. 284: „Verwundert Euch nicht, wenn ihr einfache Menschen trifft, die ohne zu überlegen, glauben. Gott schenkte ihnen die Liebe zu ihm und den Haß auf sich selbst. Er beugte ihr Herz dem Glauben. Niemand wird wahrhaft und

fruchtbar glauben, dessen Herz Gott nicht berührt hat, und man wird glauben, sobald er es berührte. Das ist es, was David wußte: *inclina cor meum, in...*“ (vgl. Fr. 287).

Was bleibt dem Menschen denn zu tun, kann er sich irgendwie auf den Empfang der Glaubensgnade vorbereiten? Die Mithilfe auf seiten des Menschen ist wichtig, aber im Vergleich zu dem, was Gott tut, nicht bedeutend. Im Mysterium Jesu (Fr. 553) steht: „Während seine Jünger schliefen, hat Jesus ihr Heil gewirkt. Er hat es gewirkt für jeden der Gerechten, während sie schliefen, sowohl in dem Nichts vor ihrer Geburt als in den Sünden seit ihrer Geburt.“ Dagegen heißt es:

Fr. 737: „Gerecht ist es, daß ein Gott, der so rein ist, sich nur denen enthüllt, die ihr Herz gereinigt haben.“

Es ist also höchste Aktivität gefordert. Der Mensch muß sich lösen von der Welt, sein Ich hassen, arm werden und die Leidenschaften ablegen.

Fr. 233: „Bemühen sie sich also, sich nicht etwa durch eine Vermehrung der Gottesbeweise zu bekehren, sondern durch eine Minderung der Leidenschaften.“

Weiter muß der Mensch seinen Vernunftstolz aufgeben.

Fr. 269: „Unterwerfung und Anwendung der Vernunft: darin besteht das wahre Christentum.“

Fr. 272: „Denn nichts ist der Vernunft so angemessen wie dieses Nicht-ankennen der Vernunft.“

Aber auch alles Suchen und die äußeren Werke sind der Dialektik des Menschlichen unterworfen. Sie können heilsam sein, können aber auch den Zugang zum Heil verbauen, wenn der Mensch nicht Gott, sondern sich selbst in seinen Werken sucht.

Fr. 499: „Besser ist es, nicht zu fasten und dabei demütig zu sein, als zu fasten und sich selbst darin wohlzugefallen.“

Fr. 422: „Gut ist es, ermattet und ermüdet von der nutzlosen Suche nach dem wahren Gut zu sein, damit man die Arme dem Erlöser entgegenstrecke.“

Der Mensch muß ganz still und arm werden. Er muß sich bedingungslos Gott ausliefern. Denn „nichts ist feiger, als vor Gott den Heldischen zu spielen“ (Fr. 194).

Fr. 470: „Die wahre Bekehrung besteht darin, daß man sich vor diesem umfassenden Wesen, das man so oft erzürnte, das uns mit Recht jede Stunde vernichten könnte, auslöscht.“

Ist man so restlos arm geworden, dann kann man hoffen, daß in der Schwachheit die Gnade zum Siege kommt.

Fr. 517: „Sei getrost: von dir hast du sie nicht zu erhoffen, sondern im Gegenteil, wenn du von dir nichts erhoffst, sollst du sie erhoffen.“

Aber schließlich ist nach Pascals Überzeugung das, was wir hier als Vorbereitung auf die Glaubensbegegnung behandelten, auch schon von Gott gewirkt. Der Heiland sagt: „Tröste dich, du suchtest mich nicht, wenn du mich nicht gefunden hättest“ (Fr. 553). Dieses dunkle Wort soll doch wohl bedeuten: Bevor der Mensch mich sucht, habe ich ihn schon angeblickt und so steht er schon unter meiner Gnade, mit der ich ihn an mich ziehe.

Wenn hier so eindrucksvoll die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade betont wird, so ist dadurch nicht etwa das, was vorher von der menschlichen Mitwirkung gesagt wurde, aufgehoben. Pascal vermag als lebendiger Denker beide Pole festzuhalten, ohne einen von ihnen falscher Systematik zu opfern. Gott bedarf unser, und doch ist alles, was wir tun, von seiner Gnade gewirkt.

An *Mademoiselle de Roannez* (1556) schreibt er:

„Die von Gott wahrhaft Angerührten zittern, wenn sie die Verfolgung sehen, die nicht nur gegen die Menschen — das hätte wenig zu bedeuten —, sondern gegen die Wahrheit selber vorbereitet wird. Wahrlich, Gott ist sehr verlassen. Ich glaube, wir leben in einer Zeit, da der Dienst, den man ihm leistet, ihm sehr willkommen ist. Er will, daß wir die Gnade unter dem Gleichnis der Natur sehen, und so erlaubt er uns zu denken, daß, wie ein Fürst, der von seinen Untertanen aus dem Lande verjagt wurde, denen, die ihm während des öffentlichen Aufruhrs treu bleiben, mit besonders zärtlicher Liebe zugetan ist, so auch Gott mit besonderer Güte derer gedenkt, die heute die so sehr bedrohte Reinheit der Religion und der Sitten verteidigen. Die Könige der Erde und der König der Könige unterscheiden sich aber darin, daß die Fürsten die Treue ihrer Untertanen nicht bewirken, sondern sie vorfinden, während Gott immer nur untreuen Menschen begegnet. Denn wenn sie treu sind, hat er sie dazu gemacht. So sind die Könige denen, die ihnen gehorsam bleiben, sehr verpflichtet. Die aber in Gottes Dienst verbleiben, schulden ihm unendlichen Dank. Preisen wir ihn also ohne Unterlaß, wenn er uns die Gnade erwiesen hat, durch deren Kraft wir ihn in der Ewigkeit preisen werden, und bitten wir ihn, sie uns weiterhin zu schenken und sich unser und der ganzen Kirche zu erbarmen, außerhalb derer nichts ist als Fluch.“²⁰

Der Glaubensakt vollendet sich in der Liebe.

Fr. 280: „Wie weit ist es von der Erkenntnis Gottes bis dahin, daß man ihn liebt!“

In der Liebeshingabe des Herzens an Gott besteht erst die wahrhafte Umkehr. Das Ich ist als Mittelpunkt ausgelöscht und Glied am Leibe Christi. Es liebt sich in Gott. „Nur Gott ist zu lieben, das Ich ist zu hassen.“ Alle Liebe ist aber Mitvollzug der Liebe Christi, der uns fähig macht, Gott zu lieben (Fr. 608). In dieser Hingabe der Liebe besteht der letzte Sinn der Gnade. Denn sie ist nicht eine Gabe, bei der man stehen bleiben kann, sondern göttliches Leben, das sich in uns vollenden will. „Die Gnade soll“, schreibt Pascal in einem Brief vom 17. X. 1651, „nicht nur einfach in uns vorhanden sein, sondern sie soll siegen in uns.“

Dabei sieht er das Gnadenleben des Christen organisch vom Leibe Christi her.

Fr. 483: „Glied sein heißt: Leben, Sein und Bewegung nur von dem Geist des Körpers und für den Körper zu haben.“

²⁰ P. et Op. S. 212 f.; Übersetzung nach W. Rüttenauer, Briefe des Blaise Pascal, Leipzig 1935, S. 128.

Sind wir aber einmal inne geworden, daß wir Leben, Sein und Bewegung nicht aus und in uns selbst haben, sondern nur als Glieder Christi, mit dem wir uns im Heiligen Geiste dem Vater in der Liebe hingeben, dann liegt für uns die Intensität unseres Lebens, und damit die Größe unserer Freiheit, eben im Maße der Hingabe.

Fr. 480: „Damit die Glieder glücklich sind, müssen sie einen Willen haben und ihn dem des Körpers anpassen.“

Fr. 483: „Liebt man aber den Körper, so liebt man sich selbst, weil alles Dasein in ihm, durch ihn und für ihn ist: *qui adhaeret deo, unus spiritus est.*“

Sinnlos ist es also, Gott gegenüber Abgrenzungen und Vorbehalte zu machen. Denn, wie Pascal in Fr. 479 sagt, „wenn es einen Gott gibt, dann soll man nur ihn lieben und nicht die vergänglichen Geschöpfe“.

Jeder Versuch, die menschliche Freiheit in irgendeiner Form der Selbstbehauptung zu wahren, ist somit krasser Abfall ins Heidentum. Es ist eine dauernde Versuchung des Menschen, doch wieder die Mitte in sich selbst zu suchen. Deshalb ist das Ich hassenswert (*le moi est haïssable*, Fr. 455). Es wehrt sich gegen die volle Eingliederung. Hier liegt die Leidenschaft von Pascals Denken. Wir begreifen, wie er aus dieser Haltung heraus so unerbittlich kämpfte gegen ein Moralsystem, das nach seiner Meinung dem Anspruch Gottes seine Unabdingbarkeit und seine umfassende Geltung, dem christlichen Leben seinen Ernst und seine Größe nahm. Der Kampf Pascals war, wie Mandonnet gesagt hat, der notwendige Protest des empörten christlichen Gewissens.

Freilich müßte hier auch die Kritik an Pascal ansetzen. Sie liegt jedoch nicht im Rahmen dieser Untersuchung. Pascal selbst ist sich seiner Grenzen und Fragwürdigkeit bewußt gewesen:

Fr. 471: „Unrecht ist es, daß man sich an mich hängt, mag man es auch freudig und gern tun; die, in denen ich dies Verlangen zeugte, muß ich enttäuschen, denn ich bin keines Menschen Ziel, und nichts habe ich, um ihnen Genüge zu tun. Bin ich nicht nahe am Sterben? Also wird das, dem sie anhängen, sterben. Und genau wie ich schuldig wäre, machte ich eine Irrheit glauben, auch wenn ich von ihr ohne Zwang überzeugte und man ihr gerne und mit Freuden glaubte, bin ich ebenso schuldig, wenn ich Anlaß gebe, mich zu lieben, und wenn ich die Menschen verführe, sich an mich zu binden.“

Die Gnade hat im Sterben an Pascal erfüllt, was an seinem Leben und Werk Bruchstück und einseitig war.

Er starb 39jährig, und zwar aus Liebe zu einem kranken Kinde, fern von seinem Heim und unter fremdem Dach²¹. Als seine jansenistische Umgebung ihm die heilige Kommunion verweigerte, wünschte er ins Hospital der unheilbar Kranken geschafft zu werden, damit, wenn er sich schon nicht der Kommunion mit dem Haupte erfreuen durfte, er wenigstens

²¹ Vgl. den Bericht seiner Schwester Gilberte Pascal-Périer; übersetzt von W. Rüttenauer in: Blaise Pascal, Vermächtnis eines großen Herzens, Leipzig 1938, S. LXXX—LXXXVIII.

Gemeinschaft mit seinen ärmsten Gliedern hätte. Weil er nicht mehr transportfähig war, mußte dieser Wunsch unerfüllt bleiben. Erst als er nach heftigsten Krämpfen und tiefer Bewußtlosigkeit zu sich kam, machten die Verwandten die hartnäckig verweigerte Spendung der Wegzehrung möglich. Kurz danach starb B. Pascal am 19. August 1662; seine letzten Worte waren: „Möge Gott mich nie verlassen!“

Pascal, ebenso Augustinus und Kierkegaard, Männer, die nach einem Wort Theodor Haeckers in der Nachfolgeschaft des heiligen Paulus „nie vergaßen, daß auf dem Boden des Evangeliums auch — das Kreuz steht“²², haben heute eine besondere Mission. Die Botschaft Pascals von dem Rätsel Mensch in seinem Elend und seiner Größe, einem Rätsel, das nur das Christentum mit seiner Verkündigung des Gott-Menschen Christus, des Gekreuzigten und Auferstandenen, zu lösen weiß, kann von unserer Generation viel unmittelbarer verstanden werden. Wir haben das Elend des Menschen erfahren, haben Systeme zusammenstürzen und als illusionär, ja verlogen, entlarvt gesehen. Uns stellt heute eine Philosophie den Menschen als geworfen ins Nichts vor. Wir sollten ihr das nicht auszureden versuchen, sollten sogar dankbar sein, daß S a r t r e u. a. den Bankrott des gottlosen Menschen so deutlich machen. Freilich wissen wir, daß diese Philosopheme der Wirklichkeit des Menschen nicht gerecht werden.

Elend und Größe des Menschen sind eben nur bei Christus und in Christus „aufgehoben“. Der Christ, und wohl er allein, kann angesichts der Wirklichkeit, der er nüchtern und ohne Illusion sich offenhält, noch Optimist sein, sich der Werte dieser Welt freuen und ihrer sich annehmen. Er wird nicht der Versuchung zum Nihilismus erliegen, auch wenn dieser sich interessant oder gar heroisch gebärdet.

²² Th. Haecker, Ein Nachwort, Hellerau 1918, S. 31.

Trier und Trierer Heilige im Martyrologium Romanum

Im Jahre 1940 haben die Bollandisten wieder einen stattlichen Band ihres großen Werkes der *Acta Sanctorum* herausgebracht: *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris. Martyrologium Romanum ad normam editionis typicae scholiis historicis instructum* (Brüssel). Der Band enthält einen Kommentar zum *Martyrologium Romanum*, dem offiziellen Heiligenbuch der römischen Kirche, das allmorgendlich in den Klöstern und Stiften beim Kapitel der Prim verlesen wird. Wenn man das gelehrte Werk der Bollandisten durchblättert, so wird freilich auch auf jeder Seite ersichtlich, daß kein liturgisches Buch der Kirche so sehr einer Reform bedarf wie das Römische Martyrologium. Nirgends haben sich ja Phantasie und auch Fälschung so sehr ausgewirkt wie auf dem Gebiet der Hagiographie. Im Folgenden soll mitgeteilt werden, was die gelehrten Verfasser dieses Monumentalwerkes zu den trierischen Heiligen sagen, können sich ja nur wenige Bibliotheken den Erwerb dieses Bandes leisten.

Zum 29. Januar, Nr. 7 S. 40 Valerius: Die Vita der heiligen Eucharis, Valerius und Maternus, nach der jene vom heiligen Petrus nach Gallien geschickt wurden, ist Fabelei und nicht des Lesens wert.

Zum 24. Februar, Nr. 6 S. 75 Modestus: Im Katalog der Trierer Bischöfe, dessen Wert nicht zu verachten ist, findet sich Modestus zwischen Miletus und Maximianus. Was man aber zu diesem Namen hinzuzufügen versucht, ist lediglich Vermutung.

Zum 26. März, Nr. 9 S. 114 Felix: Baronius lagen keine authentische Dokumente der Trierer Kirche vor. Unter Vorbehalt glaubt er, dieser Felix sei jener, der Celsus nachfolgte. Aber hier wird der Trierer Bischofskatalog falsch interpretiert. Der heute gefeierte Felix ist ohne Zweifel jener, von dem Baronius sagt, daß er zur Zeit des Usurpators Maximus auf Seiten der Schismatiker stand. Nicht wenige gallische Bischöfe verweigerten auch Felix die Gemeinschaft. Aber Sulpicius Severus schreibt über ihn: „Es erfolgte die Einsetzung des Bischofs Felix, eines heiligen Mannes, der es verdient hätte, zu einer besseren Zeit Bischof geworden zu sein.“

Zum 12. Mai, Nr. 5 S. 186 Modoald: Der heilige Bischof Modoald nahm am Konzil von Clichy im Jahre 627 teil und starb um 640. Wir besitzen einen Brief an ihn vom heiligen Bischof Desiderius von Cahors († 655). Über ihn schweigen die alten Martyrologien. In der Vita des heiligen Germanus von Grandfelden, die bald nach dessen Tod († um 657) geschrieben wurde, heißt es in Kap. 1, daß Germanus als Knabe dem Modoald zum Unterricht übergeben wurde. Die Vita und die Wunder

Modoalds wurden von Abt Stephan von St. Jakob in Lüttich († 1112) niedergeschrieben, und zwar auf Bitten der Mönche von Helmarshausen im Bistum Paderborn, in deren Kloster im Jahre 1107 Reliquien des Heiligen aus St. Paulin in Trier übertragen wurden.

Zum 29. Mai, Nr. 7 S. 213 Maximin: Der heilige Athanasius berichtet, daß Bischof Maximin die Dekrete der Synode von Sardika unterschrieben habe. Das Todesjahr Maximins steht nicht fest. Im Jahre 347 war ihm Paulinus nachgefolgt. Einen Bischof „mächtig in aller Heiligkeit“ nennt ihn Gregor von Tours, der auch ein Wunder nach seinem Tode kurz erwähnt. Die im 8. Jahrhundert geschriebene Vita ist sehr dürftig und wenig glaubwürdig. Im Jahre 839 überarbeitete sie Servatus Lupus. Manche verzeichnen Maximin auch am 12. September, an dem vielleicht eine Translatio stattfand.

Zum 1. Juni, Nr. 14 S. 219 Simeon: Simeon, der Sohn eines griechischen Vaters, zu Syrakus geboren, lebte nach einem Einsiedlerleben bei Bethlehem und auf dem Sinai und nach vielen Pilgerfahrten durch mancherlei Länder als Inkluse in der Porta nigra zu Trier und starb am 1. Juni 1035. Sein Leben schrieb sein Vertrauter, Abt Eberwin von St. Martin, auf Geheiß des Bischofs Poppo nieder, den Simeon auf der Pilgerfahrt nach Jerusalem begleitet hatte. Auf dessen Bitte verfügte auch Papst Benedikt IX. am 8. September 1042, daß das Fest Simeons alljährlich feierlich begangen und sein Name unter die Heiligen des Martyrologiums eingefügt werde.

Zum 18. Juni, Nr. 8 S. 244 Elisabeth von Schönau: Der Name der Äbtissin Elisabeth von Schönau, die am 18. Juni 1164 starb, findet sich weder in den älteren Kalendarien noch Martyrologien. Erst Baronius übernahm sie, und zwar von Molanus, der geschrieben hatte: „Zu Schönau die Jungfrau und Nonne Elisabeth seligen Andenkens, der vom Herrn viele Geheimnisse offenbart wurden um das Jahr 1156.“ In der zweiten Ausgabe ließ er „seligen Andenkens“ weg und berichtete nur den Todestag, also nur ein Nekrologium und kein Martyrologium. Aber der Einfluß der ersten Ausgabe war so stark, daß Elisabeth in den römischen Heiligenkalender kam mit dem Titel der Heiligkeit. Papebroch sagt dazu, daß aber klugerweise ihre „Offenbarungen“ nicht erwähnt werden, die mit Recht anzuzweifeln seien. Seit der Eintragung ins Martyrologium Romanum wurde der Kult Elisabeths berühmt.

Zum 6. Juli, Nr. 8 S. 271 Numerianus: Bischof Numerian scheint kein anderer zu sein als jener Memorianus oder Nemorianus, dessen Name sich in einer Urkunde des Frankenkönigs Sigisbert III. vom Jahre 645 findet. Er folgte auf den heiligen Modoald. Daß er ein Bruder des heiligen Abtes Germanus von Grandfelden war, ist kaum haltbare Vermutung. Die alten Martyrologien schweigen über ihn. Baronius übernahm ihn von Molanus.

Zum 6. Juli, Nr. 7 S. 273 Goar: Usuard nennt den Namen des Priesters und Bekenners Goar. König Childebert († 558) soll ihm den Bau einer

Kirche am Rheinufer, dem heutigen St. Goar, gestattet haben. Seine Vita, die im 9. Jahrhundert geschrieben wurde, enthält grobe geschichtliche Fehler.

Zum 8. Juli, Nr. 8 S. 278 Auspicius: Dieser Auspicius scheint kein anderer zu sein als Auspicius von Toul, der im fünften Jahrhundert lebte und dessen Namen mit manch anderen in die Trierer Bischofsliste geriet. Sein Kult in Trier ist nicht alt. Baronius führt keinen älteren Zeugen auf als Molanus.

Zum 16. Juli, Nr. 4 S. 291 Valentin: Die alten Martyrologien nennen ihn nicht, und Baronius kann sich nur auf Molanus berufen. Schon Henschius hatte vermerkt, daß Valentin mit sieben Bischöfen von Tongern in die Trierer Bischofsliste gelangte.

Zum 19. Juli, Nr. 3 S. 296 Martinus: Auch er gehört zu den sieben Bischöfen von Tongern, den Baronius, Molanus folgend, als Trierer Bischof bezeichnet. Er müßte also als Bischof von Tongern genannt werden, wenn je ein Martinus dort den bischöflichen Sitz eingenommen hätte. Aber der in Tongern verehrte Bischof Martinus ist kein anderer als Bischof Martin von Tours.

Zum 20. Juli, Nr. 9 S. 298 Severa: In der Vita des heiligen Modoald berichtet Abt Stephan von St. Jakob in Lüttich, Modoald habe am Ufer der Mosel ein Oratorium zu Ehren des heiligen Symphorian erbaut und den dortigen Jungfrauen seine Schwester Severa als Leiterin gegeben. Der Kult der heiligen Severa ist nicht alt. Baronius beruft sich auf Molanus.

Zum 25. Juli, Nr. 8 S. 306 Magnericus: Dem heiligen Nicetius folgte auf dem Trierer Stuhl um 565 Magnericus, den Gregor von Tours erwähnt. Im Jahre 568 schrieb Venantius Fortunatus ihm ein Gedicht. Eine Vita von ihm fertigte Abt Eberwin von St. Martin zu Beginn des 11. Jahrhunderts, und zwar recht sorgfältig.

Zum 31. August, Nr. 2 S. 371 Paulinus: Den Namen des Paulinus hat schon das Martyrologium Hieronymianum. Er wird auch von dem heiligen Athanasius und von Sulpicius Severus erwähnt. Nachdem er im Jahre 353 am Konzil von Arles teilgenommen hatte, wurde er von Kaiser Konstantius nach Phrygien verbannt, wo er am 31. August 358 starb. Seine Vita, die nicht vor dem 10. Jahrhundert geschrieben und mit Wundern ausgestattet wurde, ist in vieler Hinsicht unglaubwürdig.

Zum 4. September, Nr. 2 S. 379 Marcellus: Der Bischof und Märtyrer Marcellus, den die Trierer seit dem 10. Jahrhundert verehren, ist mit vielen anderen aus der Liste der Bischöfe von Tongern in die Trierer übergegangen. Aber in Tongern hat es nie einen Bischof Marcellus gegeben. Baronius gesteht, daß er ihn von Molanus übernommen hat. Aber dieser hat das Gedächtnis an Marcellus nicht einem Martyrologium entlehnt, sondern aus einem Brevier. Hätte der gelehrte Mann doch seine Quelle genauer angegeben!

Zum 14. September, Nr. 5 S. 396 Maternus: Daß Maternus ein Schüler des heiligen Petrus gewesen sei, ist Erfindung und wird heute von niemandem mehr verteidigt. So braucht man sich auch nicht bei den Phantastereien der Hagiographen über Maternus, Eucharius und Valerius aufzuhalten. Im Jahre 313 meldet Kaiser Konstantin dem Papst Miltiades, er habe die Bischöfe Reticius, Maternus und Marinus nach Rom berufen, damit sie in der Sache des Caecilianus und der Donatisten gehört würden. Im folgenden Jahre nahmen am Konzil von Arles teil „Maternus von der Stadt Köln und Agroecius von der Stadt Trier“. Nicht nur in der Kölner Bischofsliste, sondern auch in der von Trier und von Tongern steht an erster Stelle Maternus. Mit welcher Vorsicht solche Angaben zu behandeln sind, weiß jeder, und aus der dreifachen Eintragung ergibt sich mit Sicherheit nur dieses vielleicht, daß Maternus in jenem gesamten Gebiet sich durch seine apostolische Arbeit einen berühmten Namen machte. Im Martyrologium des Rhabanus und in den Trierer Kalendarien wird der 14. September als Festtag angegeben, in Köln aber seit dem 12. Jahrhundert der 13., vielleicht weil am folgenden Tag das Fest der Kreuzerhöhung war.

Zum 5. Oktober, Nr. 3 S. 436 Palmatius und Gefährten: Über die Trierer Märtyrer berichtet das Martyrologium Romanum an drei Stellen, am 5. und am 6. Oktober und am 12. Dezember. Diese Tage gibt deutlich die Inschrift an, die der Schreiber der Märtyrergeschichte von Trier in der Krypta von St. Paulin, wie er mitteilt, gelesen hat. Die letzten Worte lauten: „Rictiovarus zog vier Tage vor den Nonen des Oktobers in Trier ein und tötete am gleichen Tag den Thirsus und seine Gefährten, am folgenden Tag den Palmatius mit anderen Vornehmen der Stadt. Am dritten Tag aber richtete er ein Blutbad an unter dem Volke beiderlei Geschlechtes.“ Aus der gleichen Inschrift ergaben sich die Namen der Märtyrer, die in der Krypta beigesetzt waren: „Der zur Rechten des heiligen Paulinus ruhte, hieß Palmatius, der als Konsul und Patritius die Stadt Trier leitete.“ Den Namen des Palmatius las man auch auf der Bleitafel, von der wir zum 12. Dezember berichten werden. Über die Herkunft der Inschriften hat bisher aber niemand etwas herausgebracht; daß sie beide von einem Fälscher stammen, halten sehr kundige Männer für sicher. Die Ehrenstellung und Titel des im übrigen unbekannten Palmatius sind Dichtung. Ein S. Palmatius, „einer von den Konsuln“, wird in den Akten des heiligen Kallistus zum 14. Oktober genannt. Dieser wurde aber in Rom nicht verehrt, und so kann sein Kult nicht mit Reliquien nach Trier gewandert sein.

Zum 6. Oktober, Nr. 5 S. 438 Die unzählbaren Märtyrer: Den Tod von unzähligen Märtyrern am 6. Oktober haben wir schon zum 5. Oktober verzeichnet, wo wir von Palmatius und den Quellen der Hagiographen kurz berichteten. Es muß auch noch angeführt werden die Vita des

Agritius, die aus der Passio der heiligen Fuscianus, Victoricus und Gentianus schöpft, und die Vita des heiligen Hildulphus, die ohne jeden geschichtlichen Wert ist.

Zum 14. Oktober, Nr. 9 S. 454 Rusticus: Uninteressiert fügt Baronius dem Namen die Anmerkung bei: „In den rheinischen Verzeichnissen, die Demochares abschrieb, wird dieser als der 13. Bischof von Trier bezeichnet. Auch Molanus nennt ihn.“ Aber im Trierer Katalog erscheint Rusticus als 23. Bischof. Mit welchem Recht er diesen Platz einnimmt, ist fraglich. Denn die echten Dokumente kennen ihn nicht, und er scheint aus der Vita des heiligen Goar, die sehr verdächtig ist, in die Bischofsliste geraten zu sein. Die alten Martyrologien übergehen den Namen des Rusticus, der kaum vor dem 14. Jahrhundert in den Trierer Kalendarien erscheint.

Zum 15. Oktober, Nr. 7 S. 456 Severus: Über ihn berichtet Constantius in der Vita des heiligen Germanus von Auxerre, daß er eine Fahrt nach Britannien unternommen habe. Das las Beda, der ihn in seiner angelsächsischen Kirchengeschichte I, 21 nennt. Er ist der zwölfte in der Reihe der Trierer Bischöfe.

Zum 16. Oktober, Nr. 8 S. 458 Florentius: Den Namen des Florentinus oder Florentius übernahm Baronius aus Trierer Verzeichnissen oder der Bischofsliste, in die dieser aus der Liste von Tongern geriet. In älteren Trierer Kalendarien findet sich sein Name zum 17. Oktober.

Zum 4. November, Nr. 8 S. 413 Modesta: Über sie heißt es im Buch über die Wunderwerke der heiligen Gertrud, von einem Zeitgenossen geschrieben: „In einem Trierer Kloster war eine Äbtissin mit Namen Modesta. Sie war von Kindheit an Gott geweiht worden und der heiligen Gertrud in enger Freundschaft verbunden.“ Ebenso liest man dort, daß Gertrud an ihrem Todestag (dem 17. März 609) in einer Vision der Modesta gesagt habe: „Schwester Modesta, halte diese Vision für echt und wisse ohne Zweifel, daß ich heute in eben dieser Stunde aus der Wohnung dieses Fleisches befreit werde.“ Dies und andere Exzerpte aus dem Bericht über Gertrud liest man auch in der Schrift, die sich Vita Modestae nennt. Daß Modesta die erste Äbtissin von Ören war, ist wahrscheinlich. Wenigstens seit dem 11. Jahrhundert findet sich ihr Name in den Trierer Litaneien.

Zum 5. November, Nr. 8 S. 499 Fibitius: In den alten Bischofskatalogen hat Fibitius seinen Platz zwischen Maximinianus und Aprunculus. So auch in den Gesta Treverorum. Im Kalendar von St. Simeon in Trier aus dem 11. Jahrhundert steht er am 5. November. Da Aprunculus 525 starb, so nahm Fibitius zu Beginn des 6. Jahrhunderts den Trierer Stuhl ein. Von einigen wird er für identisch mit Felicius gehalten, der in der Vita des Goar genannt wird, die aber in geschichtlicher Hinsicht, wie schon gesagt, schwere Fehler enthält. Deshalb ist diese Vermutung nur mit Vorsicht anzunehmen. Jüngere Zeugnisse bezeichnen Fibitius als Abt von St. Maximin in Trier.

Zum 5. Dezember, Nr. 8 S. 568 Nicetius: Ado verzeichnet für diesen Tag Nicetius, der im alten Trierer Martyrologium und in vielen Trierer Kalendarien am 1. Oktober genannt wird. Über Nicetius, der durch die Gunst Theoderich I. Bischof wurde, besitzen wir manche zeitgenössische Zeugnisse. Er unterzeichnete die Akten des Konzils von Clermont 535 und die des Konzils von Orléans 549. Außer Briefen von ihm und an ihn haben wir auch noch die Carmina des Venantius Fortunatus, dazu über sein Leben und seine Wunder die Nachrichten bei Gregor von Tours in der Vita Patrum XVII und in der Schrift Gloria confessorum 92.

Zum 8. Dezember, Nr. 4 S. 542 Eucharius: Im dritten Jahrhundert nahmen Eucharius und Valerius den Trierer Bischofssitz ein, mit ihnen beginnt der Bischofskatalog. Beide werden in einer Inschrift gefeiert, die ihnen im fünften Jahrhundert ihr Nachfolger Cyrillus setzte. Gregor von Tours bezeichnet Eucharius als einen *defensor saeviente peste*. Die Viten späterer Zeit sind Fabeleien. Eucharius wird schon am heutigen Tag im Kalendarium des heiligen Willibrord und in dem alten Trierer Martyrologium erwähnt.

Zum 12. Dezember, Nr. 4 S. 579 Maxentius: Über die Trierer Martyrer unter Rictiovarus wurde schon zum 5. und 6. Oktober berichtet. Baronius sagt uns nicht, warum er Maxentius am heutigen Tage bringt anstatt mit Palmatius und seinen Gefährten am 5. Oktober. Wir können nur vermuten, daß es wegen des Gedächtnisses der heiligen Vicoricus und Fuscianus geschah, die am Tag zuvor verehrt werden und unter dem gleichen Rictiovarus litten. Es sind die Namen von jenen, die in der Krypta von St. Paulin beigesetzt waren und auf der Bleitafel verzeichnet waren: „In dieser Krypta ruhen die heiligen Palmatius, Maxentius, Conatantius, Crescentius, Justinus, Leander, Alexander, Sother, Hormisdas, Papirius, Constans, Iovianus.“ Daß die Inschrift Fälschung ist, ist die Ansicht der Fachgelehrten.

Zum 21. Dezember, Nr. 6 S. 596 Severinus: In Trier hat es nie einen Bischof Severinus gegeben. Der Name ist wie viele andere in die Trierer Bischofsliste geraten. Daß er zur Kölner Metropolis gehöre, ist zu vermuten. In alten Trierer Kalendarien findet sich zum 23. Oktober ein Bischof Severinus, also das ist der Festtag des Kölner Bischofs. In jüngeren Kalendarien erscheint dann, und zwar nach dem 13. Jahrhundert, am folgenden Tag ein Bischof Severinus von Trier. Warum ihn nun Greven und Molanus am 21. Dezember bringen, ist nicht ersichtlich.

Zum 24. Dezember, Nr. 9 S. 599 Irmina: Die Matrone und spätere Gottgeweihte Irmina erscheint oft als Wohltäterin des heiligen Willibrord mit ihrer Schenkung Echternach. Hierüber gibt es echte Urkunden. Von ihnen ist zu unterscheiden ein gefälschtes Diplom des 11. Jahrhunderts, in dem sie von Dagobert I. als „unsere Tochter“ bezeichnet wird. Wenn sie in neuerer Zeit als Gemahlin Hugberts, des Seneschals Chlodoveus' III., und als Mutter der Plektrudis und der Äbtissin Adela bezeichnet wird, so ist

darüber nichts Sicheres auszumachen. Irminda starb kurz vor 710, als sie die Leitung des Klosters Ören übernommen hatte. Die von Thiofrid von Echternach 1104 verfaßte Vita schöpft aus Quellen, die anderweitig bekannt sind. Seit dem 11. Jahrhundert steht der Name Irminda in den Trierer Kalendarien, aber noch nicht bei Ado, wie Baronius glaubte. — Bei diesen Heiligen wird Trier als Ort genannt. Es folgen nun die anderen Heiligen, die einen Kult im Trierer Raum hatten und zum Teil heute auch noch haben.

Zum 2. Januar, Nr. 2 S. 599 Gregor: Der Heilige steht im Martyrologium Romanum am 24. Dezember. Das Elogium hat Usuard aus Ado übernommen. Rhabanus verzeichnet ihn am 23. Dezember. Im übrigen findet sich in seiner Passio nichts anderes als einige Fetzen, die von überallher zusammengetragen sind, und das übliche hagiographische Schmuckwerk. Es existiert kein historisches Dokument über Gregor. Es ist lediglich eine Vermutung, daß Gregor mit dem in Spoleto verehrten Bischof Gregor von Lilibaenum identisch ist.

8. Februar, Nr. 9 S. 54 Bischof Paulus: Dieser Bischof nahm den Stuhl von Verdun im 7. Jahrhundert ein. Seine Vita wurde zu Beginn des 10. Jahrhunderts von Bertarius in den Gesta der Bischöfe von Verdun niedergeschrieben und dann nach dem 10. Jahrhundert noch einmal unter großem Aufwand von Worten von einem Anonymus.

Zum 3. März, Nr. 6 S. 84 Kunigunde: Die heilige Kunigunde starb am 3. März 1033 oder nach einigen 1039 zu Kaufungen in Hessen, wo sie nach dem Tod ihres Gemahls Nonne geworden war. Ihr Leib wird ehrenvoll bewahrt in der Domkirche zu Bamberg, wo er neben den Gebeinen des Kaisers Heinrich II. ruht. Die Kanonisationsbulle richtete Papst Innozenz III. im Jahre 1200 an den Erzbischof Timo und das Kapitel von Bamberg. Kurz zuvor hatte ein Anonymus ihre Vita mit vielen frommen Floskeln zusammengestellt. Die Hagiographen feiern Kunigunde einmütig ob ihrer Enthaltensamkeit in der Ehe, unter den Historikern ist darüber aber viel gestritten worden.

Zum 19. April, Nr. 7 S. 146 Papst Leo IX.: Jetzt ist herausgegeben, was Baronius nur den Namen nach gekannt hatte: die Vita Leos von Wibert und das Itinerarium von Anselm von Reims, dazu gibt es zahlreiche Zeugnisse über sein Leben und seine Wunder, und die neueren Historiker haben vielfach über ihn geschrieben. Seine Verehrung begann schon bald nach seinem frommen Tod auf Grund der zahlreichen Wunder, die ihm zugeschrieben wurden.

Zum 12. August, Nr. 10 S. 324 Oswald: Er wurde in der erbitterten Schlacht von dem gleichen heidnischen Volke der Mercier und deren heidnischem König, von denen auch sein Vorgänger Edwin niedergemacht worden war, bei Maserfelth am 5. August 642 im 38. Lebensjahr getötet. So berichtet Beda in seiner Kirchengeschichte Buch III, Kap. 9. Aus dieser Quelle haben alle geschöpft, die später über den frommen und tapferen

König schrieben. Durch Wunder verherrlicht, wurde er sogleich nach seinem Tode verehrt, und seine Reliquien wurden in alle Welt verteilt. Sein Name wurde in das Martyrologium von Usuard eingetragen. Fast in ganz Europa wurde Oswald gefeiert, und so wurden auch zahlreiche Viten von ihm geschrieben.

Zum 9. August, Nr. 3 S. 324 Emygdius: Die Passio, die von einem Fälscher seinem Schüler Valentin zugeschrieben wird, ist reine Fabelei und völlig unbrauchbar. Dieser Protomartyr und Begründer des Bischofsitzes von Ascoli war vor der Mitte des 11. Jahrhunderts nicht einmal dem Namen nach bekannt. Sein Leib wurde zwischen 996 und 1052 aufgefunden und in die Kathedralkirche übertragen.

Zum 11. August, Nr. 6 S. 333 Gaugerich: Eine Handschrift des Martyrologium Hieronymianum aus Weißenburg verzeichnet: In Cambrai das Fest des heiligen Bekenner Gaugerich. Es existiert eine fast zeitgenössische Vita, in der es heißt, daß er in der Basilika des heiligen Medard beigelegt wurde. Gaugerich nahm am Konzil von Paris im Jahre 614 teil, er regierte 39 Jahre, bis zum Jahre 625. Sein Kult ist alt und weit verbreitet.

Zum 18. August, Nr. 8 S. 346 Helena: Es ist nicht feststellbar, auf welche Weise ihr Name vor Usuard in die lateinischen Kalendarien kam. Ihr Grabdenkmal wurde von ihrem Sohn Konstantin in der Basilika der heiligen Marcellinus und Petrus in Rom errichtet. Wenn Konstantin eine Stadt in ihrer Heimat Helenopolis nannte, so bedeutet das keine kirchliche Verehrung, sondern Pietät des Sohnes. Es gab dort auch keinen Helenakult; unter den zahlreichen Kirchen der Stadt wird keine Helenakirche genannt. In der griechischen Kirche hat Helena keine besondere Kommemoration. In der lateinischen Kirche wird Helena hauptsächlich in jenen Gegenden verehrt, die in Helena ihre Mitbürgerin sahen, nämlich in Trier und in England, wo ihr gegen 120 Kirchen geweiht waren. Durch Übertragung von Reliquien nach Hautvillers im Gebiet von Reims entstand auch dort ein berühmter Kult.

Zum 17. September, Nr. 13 S. 403 Hildegard: Im Jahre 1098 als Kind vornehmer Eltern zu Bermersheim bei Alzey geboren, gründete Hildegard das Kloster Rupertsberg bei Bingen, wo sie als Meisterin, berühmt durch Wort und Schrift, am 17. September 1179 starb. Bald nach ihrem Tod wurde ihr Leben niedergeschrieben, und zwar von den Mönchen Gottfried und Theoderich wie auch von Abt Guibert von Gembloux. Auf Geheiß Gregors IX. wurde im Jahre 1233 durch drei Mainzer Kleriker die Untersuchung über ihre Tugenden und Wunder aufgenommen, doch wurde die Angelegenheit nicht zum erwünschten Ende geführt. Es fehlen aber die Zeugnisse für ihren Kult seit dem 13. Jahrhundert nicht. Stephan Hilpisch hat sie sorgfältig zusammengetragen (Pastor bonus 45, 1934, S. 118—133).

Zum 31. Oktober, Nr. 6 S. 437 Wolfgang: Die Taten des heiligen Wolfgang, der 994 starb, wurden von seinen Zeitgenossen Arnold von St. Emmeram und von Othlo von St. Emmeram niedergeschrieben, der das

Werk eines Anonymus und die Schrift Arnolds benutzte, dazu aber auch manches hinzufügte, was er aus den Berichten von Gläubigen erfahren hatte. Es existieren dazu zahlreiche historische Dokumente über ihn.

Zum 7. November, Nr. 9 S. 503 Willibrord: In England 658 geboren, zuerst Mönch in seiner Heimat und in Irland, ging er 690 zu den Friesen, wurde 695 Bischof und starb am 7. November 739 in dem von ihm gegründeten Kloster Echternach. Sofort nach seinem Tod setzte seine Verehrung ein. Wir haben über ihn zahlreiche historische Zeugnisse.

Zum 12. November, Nr. 8 S. 517 Kunibert: Im Moselgau gegen Ende des 6. Jahrhunderts geboren als Sohn einer vornehmen Familie und am Hof des Königs Chlotar II. erzogen, wurde er Nachfolger des Kölner Bischofs Remedius. Er unterzeichnete 626 oder 627 die Akten des Konzils von Clichy. Er war hochangesehen bei den Königen Dagobert I. und Sigibert III. wie auch bei den fränkischen Großen. In zahlreichen historischen Dokumenten begegnet sein Name. Seine Viten, die nicht vor dem 10. Jahrhundert geschrieben wurden, sind sehr dürftig und von geringer Autorität. Kunibert starb um 660 und wurde in der Kirche nahe am Rhein, die seinen Namen trägt, bestattet. Seit dem 9. Jahrhundert steht sein Name in den Martyrologien, ebenso in den Kalendarien und Litaneien ist er häufig anzutreffen.

Diese Trierer Heiligen finden sich im Martyrologium Romanum und sind deshalb auch von den Bollandisten in ihrem Kommentar behandelt. Alle übrigen, also Castor, Bonosus, Leontius, Willigis, Basinus, Quirinus, Theodulf, Werner, Rupert, Disibod, Hildulph, Glodesindis, Gertrud von Altenberg, Beatus und Banthus, Lubentius und Wendelin fehlen. Die kritischen Bemerkungen der gelehrten Jesuiten zu den einzelnen Heiligen und ihrem Kult sollten die gebührende Beachtung finden und bei einer Überarbeitung des Trierer Kalendariums wie aber besonders der Lesungen in der zweiten Nokturn des Breviers eine Berücksichtigung erhalten. Denn allzuviel Unhistorisches wird dort mitgeschleppt, was im Interesse der Wahrheit und auch der Frömmigkeit wegfallen mußte.

P. Dr. Stephan Hilpisch OSB., M.-Laach

Nochmals: Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft

Im Jahrgang 62 (1953) 114—116 dieser Zeitschrift haben wir auf die Schrift des Passauer Neutestamentlers J. Blinzler: Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft hingewiesen¹, in der Bl. die Unechtheit des besagten Grablinnens erneut nachwies. Unterdessen hat der Frankfurter Jesuitenpater Werner Bulst ein Buch vorgelegt, das im Gegensatz zu Bl. gerade wieder die Echtheit des Turiner Grabtuches zu erweisen versucht². Das Buch ist überaus vornehm

¹ Ettal: Buch-Kunstverlag 1952.

² Bulst, Werner, S. J.: Das Grabtuch von Turin. Forschungsberichte und Untersuchungen. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. 1955. 144 S., 34 Taf. Gzln. 12,80 DM.

aufgemacht und mit einem ausgezeichneten Bildmaterial ausgestattet, so daß man zunächst seine helle Freude daran haben könnte. Man nimmt es mit gespanntem Interesse in die Hand: Gelingt es dem Verfasser, die Argumente, die die Gegner der Echtheit ins Feld führen, zu widerlegen, und umgekehrt, seine Argumente für die Echtheit entsprechend zur Geltung zu bringen?

1. Bulst schreibt S. 70: „Die Berichte der Evangelien über das Begräbnis Jesu sind einer der entscheidenden Prüfsteine für die Frage nach der Echtheit des Turiner Grabtuches.“ Ganz gewiß! Was sagen uns diese Berichte? Wenden wir uns zunächst den Synoptikern zu. Sie berichten übereinstimmend, daß Joseph von Arimathäa nach dem Tode Jesu zu Pilatus gegangen ist, um von ihm den Leichnam Jesu zu erbitten (Mk 15, 42. 43 = Mt 27, 57. 58 = Lk 23, 50—52). Pilatus gewährt die Bitte und überläßt Joseph den Leichnam Jesu. Dieser kauft daraufhin Leinwand (σινδών), und nachdem er den toten Jesus vom Kreuze abgenommen hat (καθελὼν αὐτόν), wickelt er ihn in die Leinwand (ἐνέλιψεν τὴν σινδόνι) und setzt ihn in einer Grabkammer bei (καὶ κατέθηκεν αὐτόν ἐν μνήματι), die aus einem Felsen gehauen war; und schließlich wälzt er einen Stein an den Eingang der Grabkammer. So nach Mk. Bei den zwei anderen Synoptikern ist der Hergang des Begräbnisses Jesu ganz ähnlich berichtet. Sind nun die Berichte der Synoptiker auch keine erschöpfende Darstellung des ganzen Vorganges, so geht doch aus allen drei Berichten das eine völlig eindeutig hervor, daß Joseph von Arimathäa den vom Kreuze herabgenommenen Leichnam Jesu zunächst in Leinwand eingewickelt und erst dann in der Grabkammer beigesetzt hat. Die Einwicklung des Leichnams — Mk gebraucht dabei das Verbum ἐνέλιψεν, was wörtlich heißt: „einzwängen, einpressen, fest einpacken“^a, Mt und Lk sagen dafür ἐντυλίσσειν = „einwickeln“ — fand also wohl in unmittelbarer Nähe des Kreuzes statt, und daraufhin wurde der Leib Jesu in eine nahe gelegene Grabkammer gebracht und dort beigesetzt. Das mußte gewiß alles in großer Eile geschehen wegen des nahen Sabbatanbruches, trotzdem ist in den Berichten der Synoptiker „nirgends angedeutet“, „daß Joseph die Bestattung von vornherein nur als vorläufig gemeint habe“ (Klostermann, zu Mk 15, 46).

Wenden wir uns nun den Berichten des Johannesevangeliums zu (vgl. Joh 19, 38—42). Auch nach Joh überläßt Pilatus dem Joseph von Arimathäa den Leichnam Jesu; Joseph nimmt darauf zusammen mit Nikodemus den Leichnam „und binder ihn (αὐτό, also den Leichnam, also nicht bloß die Handgelenke und Fußknöchel, wie Bulst meint) mit Leinentüchern (ἐθονίοις) zusammen mit Spezereien, gemäß der Begräbnissitte der Juden“. Erst darauf legen sie den Leichnam in das leere Grab eines nahen Gartens (vgl. 19, 40. 41). Als Petrus und Johannes am Auferstehungstag auf die Nachricht der Maria von Magdala hin zum Grabe laufen, da sieht Johannes, als er sich in die Grabkammer hineinbeugt, die Leinentücher liegen (καίμενα τὰ ἐθόνια — natürlich sind es dieselben, mit denen der Leichnam Jesu „gebunden“ war); ebenso sieht sie der nachkommende und die Grabkammer betretende Petrus, dazu „das Schweiß-tuch, das auf seinem Haupte war“, allerdings nicht zusammen mit den Leinentüchern, sondern „für sich“ (χωρίς) an einem Platz zusammengefaltete (ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον; vgl. 20, 1—7. Man muß es sich also so vorstellen: Man brachte den bandagierten Leichnam Jesu in die Grabkammer, legte ihn auf die Grabbank und deckte das (vorher nicht mitbandagierte?) Haupt noch mit einem Schweiß-tuch zu. Daß 20, 7 eigens vom Schweiß-tuch erwähnt wird, es sei „zusammengefaltete“ an einem bestimmten Platze gewesen, „getrennt“ von den Leinentüchern, läßt klar erkennen, daß es vorher, als es auf dem Haupte des

^a Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT, s. v.

Toten gelegen hatte, eben nicht zusammengefasst war (um etwa als Kinnbinde zu dienen, wie B. seltsamerweise meint), und außerdem vorher, als es auf dem Haupte Jesu lag, eben nicht „getrennt“ von den *Othonia* lag, sondern in Berührung mit ihnen war, mit ihnen also gewissermaßen eine Einheit bildete⁴. Nach Joh wurde also der Leichnam Jesu genau wie bei den Synoptikern zuerst, d. h. noch außerhalb des Grabes, eingewickelt und erst dann in die Grabkammer transportiert. Außerdem lassen auch die joh. Texte keineswegs erkennen, daß das Begräbnis Jesu am Karfreitag nur ein vorläufiges gewesen sei. Wie man sich die „Bandagierung“ des Leichnams Jesu näherhin vorstellen muß, geht aus dem Bericht über die Erweckung des Lazarus ziemlich klar hervor; vgl. Joh 11, 44: „Heraus kam der Tote, gebunden die Füße und die Hände⁵ mit Binden — hier verwendet der Evangelist den Terminus *καταί*, der auch nach B. synonym ist mit *ὀθονία* (vgl. S. 76) — und sein Antlitz war mit einem Schweiß Tuch umwickelt.“ Im Text steht zwar nicht eigens, daß auch der Rumpf des toten Lazarus mit Leinenbinden bandagiert war. Aber das zu erwähnen, war für den Evangelisten nicht nötig. Damit der Erweckte unbehindert weggehen kann, genügt es völlig, daß seine Hände und Beine und das Gesicht freigemacht werden, wie Jesus es befiehlt („Macht ihn los und laßt ihn gehen“)⁶. Man muß es sich wohl so vorstellen: Der Tote war mit breiten Leinenbinden umwickelt, und zwar zunächst der Rumpf für sich, dann wohl auch Arme und Beine je für sich; dann wurden die beiden Beine noch mit einigen Leinenbinden zusammengeschnürt und ebenso die Hände mit dem Körper. Es genügte also diese letzteren Verschnürungen und das Schweiß Tuch zu entfernen, damit der Erweckte frei weggehen konnte. Das sind Bestattungssitten, wie wir sie auch bei den Ägyptern kennen. Erst seit der Zeit Gamaliels II. (um 90 n. Chr.) scheint sich im Judentum allmählich die Sitte gebildet zu haben, die Toten mit Leinengewändern zu bekleiden und sie so zu bestatten⁷. Für die Zeit Jesu aber sind wir auf das Joh-Evangelium angewiesen und müssen es glauben, wenn der Evangelist sagt, daß es so „Begräbnissitte bei den Juden ist“ (19, 40). — Soviel ergibt sich aus den Evangelientexten über das Begräbnis Jesu.

Wie erfolgte nun das Begräbnis Jesu nach Bult? Ganz anders! Für ihn war dasselbe zunächst wegen der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit „wahrscheinlich ein provisorisches“ (vgl. dazu S. 71—74)⁸. Schon diese These,

⁴ Warum weist der Evangelist überhaupt auf die „Leinentücher“ und das „Schweiß Tuch“ in dem leeren Grabe hin? Weil aus ihrem Vorhandensein eindeutig hervorgeht, daß der Leichnam Jesu nicht gestohlen oder von der Behörde wegtransportiert sein konnte. Das Vorhandensein der Leinentücher und des Schweiß Tuches ohne den Leichnam Jesu führt darum den Lieblingsjünger noch in der Grabkammer zum Glauben an die Auferstehung Jesu (vgl. 20, 8: *αὐτὸν καὶ ἐπύκνωσεν*.)

⁵ *καταί* kann auch die Bedeutung „Arm“ haben; vgl. W. Bauer, s. v. 1; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Mk, Göttingen 1951, S. 67, Anm. 6. Möglicherweise sind also Joh 11, 44 die „Arme“ des Erweckten gemeint.

⁶ „Da erst das Auflösen der Binden dem Lazarus eigene Bewegung ermöglicht, muß das Herauskommen aus der Grabhöhle sich als ein wunderbares Hervorschweben vollzogen haben“ (W. Bauer, Das Johannes-Evangelium, Tübingen 1933, z. St.), als ein *θαύμα ἐν θαύματι*, wie Basilius treffend dazu bemerkt (Corderius-Catene 295; zitiert ebd.).

⁷ Vgl. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, I 1048.

⁸ In einem Aufsatz, den B. vor drei Jahren in der Münch. Theol. Ztschr. (3, 1952, S. 244 ff.) veröffentlichte, vertrat er darüber eine andere Meinung, die er nun selber fallen ließ: Damals ließ er Jesus zweimal begraben werden, am Karfreitag provisorisch (davon würden die Synoptiker berichten), das zweite Mal, und zwar nun endgültig, am Karsamstag (davon würde Johannes berichten).

die gewiß auch von manchen Exegeten vertreten wird, findet keine Stütze in den Evangelien. Dieses vorläufige Begräbnis sei nun so vor sich gegangen: Da man den Leichnam Jesu aus Pietätsgründen nicht auf den nackten Felsen des Troggrabes bzw. Bankgrabes legen wollte, habe man dieses vorher mit der Leinwand, von der bei den Synoptikern die Rede ist, ausgelegt (vgl. S. 85). „Vermutlich hat man dann einen Teil der Spezereien, Aloe und Myrrhe, darauf gestreut (oder, falls sie in Form von Salböl zubereitet waren, darauf gegossen).“ Dann habe man den nackten Leichnam Jesu, schmutzig und blutig, wie er noch war (vgl. vorher „Pietätsgründe“!), zur Grabkammer getragen. Dabei seien seine Handgelenke über dem Unterleib mit einem Leinentüchlein zusammengebunden gewesen, um der Leichenstarre entgegenzuwirken — die Arme waren ja am Kreuze ausgespannt und wären es so bei dem Toten infolge der Leichenstarre geblieben —; und ebenso seien die Beine, vielleicht etwas oberhalb der Fußknöchel, mit einem Leinenstreifen fest zusammengebunden gewesen, damit sie nicht beim Transport des Toten zur Grabkammer herumbaumelten⁹. Diese beiden Gelenkbinden sind nach B. identisch mit den *Othonia*, von denen bei Joh die Rede ist, während das bei Joh erwähnte „Schweiß Tuch“ als Kinnstütze für den Toten im Grabe gedient habe. Diesen so ausgestatteten Leichnam Jesu habe man auf die im Troggrab ausgebreitete und mit Spezereien bestreute Leinwand gelegt und auf ihn noch einen Teil der Spezereien gestreut. „Den Rest der beträchtlichen Menge... schüttete man vielleicht in den freien Raum zwischen den Wänden des Grabtrogges und dem Leichnam“, um Verwesungserscheinungen vorzubeugen. Darauf habe man mit dem restlichen Teil des Linnen den Grabtrog zugedeckt. „Das Tuch lag auf den Felsrändern auf, die bei einem solchen Grabe auf allen Seiten den Trog umgeben, senkte sich aber in der Mitte durch seine eigene Schwere, bis es auf dem Leichnam auflag“ (S. 86).

Woher weiß B. das alles? Aus den Evangelien kann er es nicht wissen, weil davon nichts in den Texten steht¹⁰. Er konstruiert sich den Vorgang des Begräbnisses Jesu eben so, weil er unbedingt erreichen will, daß er genau dem entspreche, was sich aus dem Befunde auf dem Grabtuch von Turin dafür angeblich ergibt. B. begeht also eine *petitio principii* und seine Auslegung der evangelischen Berichte über das Begräbnis Jesu hat mit wirklicher Exegese nichts zu tun, wie jeder Zuständige sofort sieht¹¹. Dabei weiß er alles so zu drehen und zu wenden, daß es immer genau in sein Konzept paßt. Wir hörten z. B., daß nach B. die johanneischen *Othonia* weiter nichts gewesen seien als zwei Leinenstreifen für Beine und Hände des Toten. Und ausgerechnet diese Streifen erwähnt Joh in seinem Auferstehungsbericht, während er das große Linnentuch von über 4 Meter Länge und über 1 Meter Breite, in das der Leichnam Jesu angeblich eingeschlagen war und das die Abdrücke seines heiligen

⁹ Wie hat man den Leichnam Jesu eigentlich dorthin getragen? Faßte man ihn an den Füßen, so wäre ein Zusammenbinden derselben zum oben genannten Zwecke ohnehin nicht nötig gewesen! Hat man ihn auf einer Bahre getragen (wie B. anzunehmen scheint), so fragt man unwillkürlich: Woher soll eine solche plötzlich gekommen sein, nachdem ohnehin die Zeit so knapp war? In den Evangelien steht darüber nichts.

¹⁰ B. selbst muß gestehen: „Eine volle Sicherheit, daß Jesus in dieser vorläufigen Weise beigesetzt wurde, läßt sich auf Grund der Grablegungsberichte der Evangelien allein nicht gewinnen“ (S. 87).

¹¹ B. meint zwar: „Diese Deutung der Texte wurde ohne Rücksicht auf das Turiner Tuch gewonnen“ (S. 83). Wer soll das glauben? Ohne den ständigen Hinblick auf das Turiner Tuch, nur gestützt auf die evangelischen Texte, käme man unmöglich auf die Auslegung, wie B. sie zu bieten weiß! In sich wäre natürlich ein Begräbnis Jesu, wie B. es sich vorstellt, denkbar, nicht aber auf Grund der Texte.

Leibes getragen haben soll, mit keiner Silbe für erwähnenswert gehalten hätte! Da B. nie um eine Hypothese verlegen ist, weiß er natürlich auch dafür eine famose Erklärung: Während das als Kinnbinde dienende und darum „längst“, nämlich von vornherein, zusammengefaltete Schweißtuch und die zwei Bein- und Handbinden den beiden Aposteln als augenscheinliche Beweise dafür gedient haben und zwar wegen ihrer angeblich unveränderten Lage, daß der Leichnam Jesu nicht gestohlen worden war, habe sie die *Sindon* selber nicht zu dieser Erkenntnis geführt. Warum nicht? Weil es nach B. keine Frage sein dürfte, „daß der wachhabende Offizier das Grab nach dem Erdbeben irgendwie prüfen ließ — trotz des Schreckens, der die Wache ergriffen hatte. Wie hätte er sonst dem Hohen Rat das Verschwinden des Leichnams melden können? Er mußte dafür natürlich das Tuch, das den Grabtrog zudeckte, zurückschlagen. Der Anblick, der sich ihm bot — die Lage der Binden und des Schweißtuches — mußte ihn . . . in Staunen und Schrecken versetzen. So ist es begreiflich, daß er es nicht wagte, die Tücher fortzunehmen oder noch weiter zu berühren. So blieb also die *Sindon* so liegen, wie er sie zurückgeschlagen hatte. Ihr Anblick konnte darum die Apostel nicht unmittelbar zur Erkenntnis führen, daß der Leichnam nicht gestohlen sein konnte. Vielleicht liegt hier der Grund, warum Johannes nur von den Binden und dem Schweißtuch spricht“ (S. 87). In Wirklichkeit erwähnt Joh die *Sindon* deswegen nicht, weil er von einer *Sindon*, die verschieden gewesen wäre von seinen *Othonia*, eben gar nichts weiß! D. h. aber auch, daß die „Leinwand“, die bei den Synoptikern erwähnt wird, zum Zweck des Begräbnisses Jesu entweder in Leinenstreifen zerrissen bzw. zerschnitten wurde, um den Leichnam Jesu mit ihnen dann einzuwickeln, oder der Terminus *σινδών* ist Materialbezeichnung, was er durchaus sein kann (wie auch B. zugeben muß). Wäre das Grabtuch von Turin echt, dann ist der Leichnam Jesu vor seinem Begräbnis nicht gewaschen worden, was m. E. für jüdische Mentalität und speziell in diesem Falle völlig undenkbar ist¹² — dazu war immer noch Zeit, zumal dafür ja nicht bloß eine einzige Person zur Verfügung stand¹³; dann stimmt auch der übereinstimmende Bericht aller vier Evangelien nicht, aus dem klar hervorgeht, daß der Leichnam Jesu zuerst in Linnen gewickelt und erst dann im Grabe beigesetzt wurde; dann stimmt die von den Synoptikern dabei verwendete Terminologie nicht („einwickeln“, „einzwängen“); dann stimmt besonders der ganze johanneische Bericht nicht. Nachdem die Gesamtkonzeption von B. über das Begräbnis Jesu verfehlt ist, weil sie, wie wir gezeigt haben,

¹² Man beachte, wie sehr die Mt-Überlieferung Wert darauf legt, daß dem Leichnam Jesu trotz der Eile, die geboten war, doch ein ehrenvolles Begräbnis zuteil wurde: es war „reine“ Leinwand, in die der Leib eingewickelt wurde — dabei wird auch das marcinische *κατάμα* (= Kadaver), das als „anstoßig“ empfunden werden konnte, in *σάμα* umgewandelt; das Grab war „neu“ (es war noch niemand in ihm beigesetzt worden: Lk 23, 53 b; Joh 19, 41); es war das Grab eines vornehmen und reichen Ratsherren. „Der Messias erhält ein würdiges Begräbnis“ (J. Schmid, zu Mt 27, 57–61). Die Frauen gehen am Ostermorgen hin, um Jesu Leichnam zu salben, und der Zweck dieser Salbung will sein: Dem Leichnam Jesu soll nochmals hohe Ehre zuteil werden. Aber gewaschen wäre der Leichnam Jesu nicht geworden! Ganz undenkbar angesichts der eben genannten Unterstreichung der Würdigkeit des Begräbnisses Jesu in den Evangelien. Das war so selbstverständlich, daß es gar nicht eigens erwähnt zu werden brauchte.

¹³ Außer Joseph von Arimathäa war nach dem Bericht des Joh noch Nikodemus da, und höchstwahrscheinlich noch einige Diener derselben, dazu vielleicht der Evangelist selbst. Vgl. zu dieser Frage auch P. Gaechter, Zum Begräbnis Jesu, in: Ztschr. f. Kath. Theol. 75 (1953) 220–225. — Die umständliche Zubereitung des Grabes Jesu, wie B. sie sich vorstellt, hätte mindestens dieselbe Zeit wie das Waschen des Leichnams Jesu erfordert.

den evangelischen Berichten total widerspricht, ist es im Rahmen dieser Besprechung auch nicht mehr nötig, auf die eine oder andere Einzelheit, etwa wortkundlicher Art, einzugehen¹⁴. Jedenfalls übernimmt sich B. sehr, wenn er schreibt: „Die so oft behauptete Unvereinbarkeit der Echtheit des Tuches mit den Evangelien beruht auf einer unrichtigen Auslegung der Grablegungsberichte, vor allem des Johannesevangeliums“ (S. 90). Wer hat unrichtig ausgelegt?

2. Wir kennen die Entstehungsgeschichte des Grabtuches von Turin ziemlich genau. Darüber gibt es nämlich eine Urkunde im Vatikanischen Archiv. Im Jahre 1389 stellten die Kanoniker an der Kollegiatkirche zu Lirey das Grabtuch zur Verehrung der Gläubigen aus (vgl. dazu Bulst, S. 13), zum Verdruß des Bischofs von Troyes, Peter v. Arcis, in dessen Diözese das Stift lag. In einem Memorandum an (den Gegenpapst) Klemens VII., dessen wichtigste Partien bei Bulst S. 101, Anm. 11 abgedruckt sind, wirft er dem Dekan des Stiftes von Lirey vor, daß er *dolose et inique, avaricie et cupiditatis igne succensus ... quemdam pannum artificiose depictum in sua ecclesia procuravit habere, in quo subtili modo depicta erat duplex effigies unius hominis ... falso asserens et confingens illud esse proprium Sudarium quo Salvator noster Ihesus Xpistus in sepulcro fuerat involutus...* Er weist dann darauf hin, daß schon sein Vorgänger Heinrich v. Poitiers darüber eine genaue Untersuchung habe anstellen lassen: *... multorum prudentum persuasione pulsatus, prout etiam sibi ex officio potestatis ordinarie incombebat, solícite investigare curavit hujus negotii veritatem: multis theologis et aliis prudentibus viris asserentibus quod hoc revera dominicum Sudarium¹⁵ esse non poterat, quod ipsius Salvatoris effigiem habebat impressam, cum de hujusmodi impressione sanctum evangelium nullam faciat mencionem, cum tamen, si verum esset, non est verisimile quod fuisset per sanctos evangelistas tacitum vel obmissum, nec usque ad hoc tempus celatum vel occultatum. Et tandem, solerti diligencia precedente et informacione super hoc facta, finaliter reperit fraudem et quomodo pannus ille artificialiter depictus fuerat, et probatum fuit etiam per artificem qui illum depinxerat, ipsum humano ope (sic!) factum, non miraculose confectum vel concessum.*

Es wird also schon in diesem Dokument völlig mit Recht darauf hingewiesen, das Grabtuch von Lirey (das heute in Turin aufbewahrt wird)¹⁶ könne schon deswegen kaum echt sein, da in den Evangelien über einen solchen „Abdruck“ totales Stillschweigen herrsche, was doch im Falle der Echtheit des Tuches höchst unwahrscheinlich wäre; daß es ferner ebenso unwahrscheinlich wäre, daß von einem solchen Abdruck bis in diese Zeit nichts bekannt gewesen sei; und schließlich — und das ist besonders wichtig —, daß man nach sorgfältiger Untersuchung den „Betrug“ aufgedeckt habe, auf Grund dessen „jenes Tuch auf kunstvoile Weise bildlich dargestellt worden war“ — *depingere* heißt nicht bloß „bemalen“, „abmalen“, sondern auch „bildlich darstellen“ — und es sei auch von dem Künstler, der es getan habe, bestätigt worden, daß es mit menschlicher Hilfe geschehen sei, nicht auf wunderbare Weise angefertigt oder gewährt worden sei. Die Untersuchung hatte also ergeben, daß es sich bei dem Tuch von Lirey um ein Kunstwerk handelt, und dies wurde dann auch von dem Manne, der es angefertigt hatte, bestätigt. Nach B. geschah diese „Bestätigung“ nicht durch den Hersteller der Abbildungen auf dem Tuche, sondern durch einen Kopisten, der bei der Kopierung des Tuchbildes zu der Meinung ge-

¹⁴ Vgl. dazu jetzt besonders: J. Blinzler, 'Οδὸν und andere Stoffbezeichnungen im Wäschekatalog des Ägypters Theophanes und im Neuen Testament, in: Philologus 99 (1955) 158—166.

¹⁵ Sudarium bedeutet hier wie schon vorher „Grabtuch“.

¹⁶ Nach Turin kam das Grabtuch im Jahre 1578.

kommen sei, „das Tuch sei nicht etwas Wunderbares, sondern Menschenwerk“ (Bulst, S. 18). Für B. mag eine solche Auslegung des Textes „denkbar“ sein, nicht aber für jemand, der auch nur ein wenig von Textinterpretation versteht. Denn einmal bezieht sich das Pronomen *illum* in dem Relativsatz *qui illum depinxerat* eindeutig zurück auf das vorausgehende *pannus ille* (= das Grabtuch von Lirey), außerdem *per artificem* ebenso eindeutig auf das vorausgehende *artificialiter*, so daß das Verbum *depinxerat* im Relativsatz dieselbe Bedeutung haben muß wie das vorausgehende *depictus*; d. h. das Wort *depingere* im Relativsatz kann nicht die Bedeutung „kopieren“ haben. Der Künstler selber, der die Abbildungen auf dem Grabtuch angefertigt hatte, hat zugegeben, daß diese Abbildungen Menschenwerk seien, nämlich sein persönliches Werk. Anders kann der Text nicht interpretiert werden. Klemens VII., an den sich beide Parteien im Jahre 1389 wandten, hat in seinem Dekret vom Jahre 1390 an die Kanoniker von Lirey zwar erlaubt, daß das Tuch ausgestellt bleiben dürfte, aber es müsse dabei dem Volke mit lauter und deutlicher Stimme verkündet werden, daß es sich dabei nicht um das wahre *Sudarium* unseres Herrn Jesu Christi handle.

Nachdem also urkundlich feststeht, daß es sich beim Grabtuch von Turin um ein Werk des 14. Jahrhunderts handelt, sind alle Versuche müßig, eine „Geschichte“ desselben bis in die Zeiten der alten Kirche zurück zu konstruieren, wie man das versucht hat. Auch B. schreibt S. 23: „Ausdrückliche Zeugnisse für die Existenz des Grabtuches Christi mit einem Abdruck seines Leichnams sind vor dem 12. Jahrhundert bisher nicht nachgewiesen. Dieses Schweigen warnt vor einer leichtfertigen Annahme der Echtheit des Tuches“¹⁷. Es läßt sich kein historischer Beweis für die Echtheit erbringen.

3. Wie steht es aber mit dem medizinisch-naturwissenschaftlichen Indizienbeweis? Dieser Beweis muß sich zwar auf die Photographie stützen, da das Grabtuch selbst bis heute zur Untersuchung leider immer noch nicht freigegeben worden ist; aber immerhin mögen hier einige brauchbare Ergebnisse erzielt werden, obwohl B. selber schreiben muß: „Und es kann nicht geleugnet werden, daß die zahlreichen Veröffentlichungen von ärztlicher Seite den schweren Problemen auf historischem, archäologischem und exegetischem Gebiet, die damit berührt werden, zumeist nicht gerecht werden“ (S. 52). Das macht auf jeden Fall vorsichtig. Das Auffälligste an dem Christusbild des Tuches ist sein „Negativcharakter“, und eine Reihe von Beobachtungen scheint darauf hinzuweisen, daß es sich „um den Abdruck eines wirklichen menschlichen Leichnams, und zwar eines Gekreuzigten“ (S. 66) handelt. Wir haben auf die Möglichkeit, daß der Künstler zur Gewinnung der Abdrücke einen entsprechend präparierten Leichnam benutzt habe, schon bei der Besprechung von Blinzlers Schrift in dieser Zeitschrift hingewiesen. Bulst erscheint das zwar ganz undenkbar (vgl. S. 37 f), mir keineswegs. Leider gibt das oben angeführte Dokument über das Vorgehen des Künstlers keine nähere Auskunft, so daß wir, solange das Tuch selber nicht untersucht werden kann, in der Rekonstruktion der Entstehung des Bildes auf Vermutungen angewiesen sind. Vielleicht war es so, daß der Künstler zunächst einen Abdruck von seinem eigenen Körper (oder dem eines anderen) herstellte (was sich leicht machen ließ) und dieses „Negativbild“ mit den nötigen Korrekturen (vor allem ohne Verzerrungen, die ein Körperabdruck notwendig an sich hat, die jedoch auf dem Tuche sehr unästhetisch gewirkt hätten) auf das Tuch maltechnisch (unter

¹⁷ Die Existenz des Grabtuches von Lirey-Turin selbst ist übrigens keineswegs bis ins 12. Jahrhundert zurück nachgewiesen. Was dafür angeführt wird, überzeugt in keiner Weise; es handelt sich dabei um recht unbegründete Identifizierungen mit anderen Grabtüchern, die aufgetaucht sind.

Verwendung von Blut) übertrug. Das läßt sich durchaus denken. Jedenfalls kann das Christusbild auf dem Turiner Grabtuch kein ganz „natürlicher“, d. h. ohne menschliche Nachhilfe hergestellter¹⁸ Abdruck von dem Leichnam eines Gekreuzigten sein, wie verschiedene Beobachtungen zeigen. So sind z. B. die Beine auf dem Grabtuch viel zu lang. Der Blutfleck in der Gegend der linken Fußsohle liegt nach B. eigener Beobachtung „zum größeren Teil bereits außerhalb der Fußsohle“ (S. 59). B. weiß natürlich dafür sofort eine Erklärung: „Wahrscheinlich ist hier etwas noch frisches, bei der Ablösung der Füße nachgeflossenes Blut seitwärts ins Tuch geflossen.“ Er weiß auch, daß „das überstehende Ende der unten liegenden Hälfte des Tuches noch ein Stück über die Füße geschlagen war“, das „man später wohl abgeschnitten hat, vielleicht um es als Reliquien zu verwenden“ (ebd.); er weiß von Falten, die das Tuch im Grabe gehabt haben soll, oder „daß das Tuch hier nicht ganz glatt gelegen hat“ (S. 60). Die große, querlaufende Doppelspur im Rücken — die Wasserspur verläuft hier zum guten Teil getrennt von der Blutspur — „ist wohl durch das Schwanken bei der Überführung zum Grabe zu erklären“ (S. 64). So weiß Bulst für alles und jedes eine scheinbar recht plausible Erklärung¹⁹, und gerade dies macht den, der etwas auf saubere Methode hält, auch dieser Partie seines Buches gegenüber skeptisch. Vor allem hat B. die Unverzerrtheit der Abdrücke auf dem Turiner Grabtuch in keiner Weise befriedigend zu erklären vermocht.

Nach B. selbst ist mit den Ergebnissen der ärztlichen Forschung „das Problem des Turiner Tuches noch keineswegs endgültig gelöst“ (S. 66). Die Entscheidung liegt bei der historischen und exegetischen Untersuchung. Nachdem diese jedoch zu keinem positiven Ergebnis führt, fallen alle übrigen Gesichtspunkte, die von B. noch ins Feld geführt werden (z. B. Gesichtspunkte textil- und kunstgeschichtlicher Art) kaum mehr ins Gewicht.

Pater Bulst hat sich sicher die Arbeit nicht leicht gemacht und weiß viel Material zu bieten. Auch führt er die Polemik in einem vornehmen, wenn auch recht überlegenen Ton. Aber leider sind seine historische und exegetische Methode z. T. so fragwürdig und seine Hypothesenfreudigkeit so groß, daß sie einen kritischen Leser seines Buches in der Überzeugung von der Unechtheit des Turiner Grabtuches nur noch bestärken können²⁰.

Prof. Dr. Franz Mußner

¹⁸ Man beachte, wie im oben zitierten Dokument vom Künstler selbst bestätigt wurde, das Bild sei *ope humano* („mit menschlicher Hilfe“) entstanden.

¹⁹ Vgl. z. B. auch die Bemerkung B. S. 128, Anm. 207: „Wenn Vignon und Barbet recht haben . . ., muß die Entfernung des Leichnams aus dem Tuch auf eine ganz ungewöhnliche Weise erfolgt sein, denn die Abdrücke der Blutgerinnsel weisen keinerlei Fehlstellen auf, wie das sonst bei der Ablösung eines Stückes Stoff von einem Blutgerinnsel der Fall ist, wo regelmäßig ein Teil des geronnenen Blutes an der Haut haften bleibt. Die Auferstehung des Herrn in seinem verklärten Leibe würde diesen Umstand ohne weiteres erklären . . .“. Der Mangel an Fehlstellen beweist m. E. eindeutig, daß das Blut nachträglich auf das Tuch aufgetragen ist, eben vom Künstler. Er bedurfte dabei keiner besonderen Phantasie, das Blut so aufzutragen, daß die Richtung des Blutgerinnsels so verläuft, wie es bei einem Gekreuzigten nur verlaufen konnte.

²⁰ Überzeugung von der „Unechtheit“ besagt keineswegs Ablehnung einer Verehrung des Tuches, die selbst in kirchlich gebilligter Form eines Festes des heiligen Grabtuches geschehen kann (so in einer Reihe von Diözesen). Das Grabtuch von Turin bleibt auf jeden Fall eine verehrungswürdige Darstellung des Christus passus.

BERICHTE

Zum neuen Lexikon der Pädagogik¹

Mit Erscheinen des 4. Bandes des „Lexikon der Pädagogik“ im Verlag Herder liegt das Gesamtwerk einer pädagogischen Enzyklopädie vor. Zeiten des Umbruchs lassen erkennen, wie not es tut, einen Weg zu wissen, auf dem der Mensch gehen kann, der ein klares Ziel aufweist und durch seine Zielrichtung dem menschlichen Streben und Handeln Sinn verleiht. Läßt doch der Untergang einer Epoche offenbar zu Tage treten als gewöhnlich, daß im Wandel der Geschichte und der sich daraus neu darbietenden Begegnung mit der Zeit und der Aufgabe an ihr die Ausrichtung auf ein falsches Ziel Katastrophen für den Menschen als Einzelpersonlichkeit wie als Gemeinschaft heraufbeschwört. Es bedeutet daher einen Markstein für unsere Zeit, daß der Verlag Herder das vorliegende „Lexikon der Pädagogik“ herausbrachte, in dem es gelingt, der problemgeladenen Situation unserer Tage markant und souverän zu begegnen.

Dient ein Lexikon als Nachschlagewerk zu schneller Orientierung unter vielfältigen Stichworten, so geht auch dieses neue Lexikon-Werk von solcher Grundstruktur aus, führt aber weit darüber hinaus, indem neben den kurzen Informationsartikeln ausführliche, mehrspaltige Systemartikel eingefügt sind. Gerade diese die theoretischen Gedanken darbietenden Systemartikel, die den weitaus größeren Teil des Gesamtwerkes umfassen, unterscheiden das neue Werk von allen früheren Veröffentlichungen ähnlicher Art. In ihnen bietet sich klar die Zielrichtung dar, unter die die Herausgeber das „Lexikon der Pädagogik“ gestellt haben. Diese Art der Behandlung ermöglicht weitgehendste Stellungnahme zu allen Fragen des pädagogischen Lebens und entwickelt dadurch einen neuartigen lexikographischen Stil.

Pädagogik richtet sich auf den Menschen. Als Wissenschaft stellt sie die Frage nach der Art ihrer Eigenwertigkeit gegenüber den anderen Wissenschaften. Je nachdem, wie sie den logischen Ort im System aller Geltungsgebiete, also ihre Ordnungsbestimmtheit festlegt, kennzeichnet sie sich in ihrem Wesen und ihrer Auffassung als Dienst am Menschen. Im vorliegenden Werk ist charakteristisch der einheitliche Zug, unter den Pädagogik gestellt ist als verantwortlicher Dienst am Menschen in der Verantwortung vor Gott; dem Menschen den Standort zu geben für sein Standhalten nach den Grundsätzen, in die er von Gott gesetzt ist. „Der richtige Vollzug als Erfüllung des Lebenssinnes wird gefragt. Alle Einzelheiten des Lernens, des Sich-Verhaltens, des pädagogischen Tuns werden auf diese Weise einheitlich faßbar: alle zeithaften ‚Ziele‘ stehen im Dienste der Bestimmung des Menschen, gehören unter einem sie einenden Prinzip zusammen. Dieses ist selbst nicht mehr Ziel unter Zielen, auch nicht letztes Ziel, sondern Maß aller zeithaften Ziele: des Menschen Gebundenheit an die Wahrheit soll bewährt werden. Seine Haltung im Wollen soll sich in jenem Sinne zeigen, in der sie Gottes Willen erfüllt. Sein Wissen um Wahres, das er erwirbt, wird nicht angehäuft, sondern wird als Teilhaben an der Wahrheit einzusehen sein. Die Einheit seiner Persönlichkeit erweist sich als Maß aller Dinge, sofern das Ich selbst — als gemessenes Maß — in Ver-

¹ Lexikon der Pädagogik. In 4 Bdn. hrsg. v. Dt. Inst. f. Wiss. Päd. Münster u. d. Inst. f. Vergl. Erziehungswiss. Salzburg. Bd 1—4. — Freiburg: Herder 1952—1955. Je Bd: Ln. 56,- DM; Halbd. 65,- DM; Subskr.-Pr. 50,- bzw. 58,- DM.

antwortung vor den Unendlichen gestellt ist und zu lernen hat, vor ihm zu bestehen. — Dann ist Gott der einzige Lehrer des Menschen (vgl. Augustinus und Thomas v. A.); er ist die *veritas praecisissima*, wir haben zu lernen, an ihr teilzuhaben.“ Diese Ausführungen von A. Petzelt in Bd. III, 755/6 sind Leitmotiv und Richtmaß für die Beurteilung aller Geltungsgebiete im Bereiche der Wissenschaften und ihrer Einflüsse auf die Pädagogik. Gerade dadurch gelingt es dem Werk, die ganze Breite und Weite moderner Wissenschaft aufzunehmen und zu verarbeiten. Nicht Enge und Beschränktheit findet sich in den Stellungnahmen, sondern Katholizität im besten Sinne. Ein katholisches Werk muß seine Aufgabe darin sehen, wie es der Auftrag der Kirche Christi erheischt, die Welt heimzuholen in Natur und Gnade und dem Menschen in der Erziehung die Hilfe zu bieten, den Auftrag Gottes an sich und der Welt zu realisieren. Von daher ist es ebenso katholisch, daß das „Lexikon der Pädagogik“ alle Wissenschaften und ihre Erkenntnisse: Philosophie, Psychologie, Soziologie, Theologie, Katechetik, Öffentliche Volksbildung, Familien- und Werkpädagogik, Welterziehungsbewegung, nicht zuletzt Fragen der Technik und des Geschichtsverständnisses heranzieht. Nicht als ob die Wissenschaften das Ziel der Bildung bestimmten, — ist das ja gerade die Hilflosigkeit in der Bestimmung des Menschenbildes in unseren Tagen im Kräftefeld zwischen idealistischem und materialistisch-atheistischem Humanismus —, sondern darin gipfelt die Stellungnahme, daß die Erkenntnisse der Wissenschaften dienende Kräfte sein dürfen zur Entfaltung dessen, was die Kirche als „Lehrerin der Völker“ im Namen ihres göttlichen Meisters, „nur einer ist euer Lehrer, Christus“ (Mt. 23, 10), in ihrem Lehramt der Welt als alleinige Wahrheit darbietet. Besonders aufschlußreich sind in dieser Erörterung die verschiedenartigen Stellungnahmen zwischen katholischer und evangelischer Pädagogik unter den gleichlautenden Stichworten.

Die praktische Verwertbarkeit des Werkes ist umfassend. Der Wissenschaftler findet Darbietungen aller Gebiete der Wissenschaften. Dabei geht es nicht allein um Orientierung, für deren Exaktheit und Objektivität die große Zahl namhafter Autoren bürgt, sondern auch um eine gelungene Ganzheitsschau, auf die Wissenschaft ihrem echten Wesen nach nicht verzichten kann, ohne daß sie als Vielerlei-Wissen zersplittert. Auch hier ist in der Bewertung jeweils die Ordnungsbestimmtheit gekennzeichnet, unter der die Wissenschaften in ihrer Universalität dienend bestimmt werden. Dankenswert wird der Wissenschaftler die reichen Literaturangaben begrüßen, die dem neuesten Stand entsprechen.

Dem Pädagogen als beauftragtem Erzieher bietet das Werk die ganze Fülle des Materials für seinen Beruf. Ist die konsequente Ausrichtung in katholischer Sicht schon früher betont worden, so muß hier noch Erwähnung finden, daß dem Pädagogen in besonderem Maße spezielle Gebiete seiner Aufgaben erschlossen werden. Angefangen von den Ausführungen über Universitäts- und Hochschulwesen, Pädagogische Akademien und den damit gegebenen Bildungswegen zum Beruf des Pädagogen mit entsprechender kritischer Beurteilung moderner Bildungsmethoden und -reformen, über Stellungnahme zur pädagogischen Wirksamkeit der einzelnen Lehrfächer in den Stoffplänen der verschiedenen Schulsparten, die in ihrer Detaillierung nach sprachlichen, naturwissenschaftlichen, musischen und allgemein bildenden Fächern eine erfreulich umfangreiche und kritische Beurteilung erfahren, wobei die Besprechung der formalen Bedeutung der Sprachen, einschließlich der alten Sprachen wie Griechisch und Latein, eingehende Behandlung findet, wird sich der Pädagoge orientieren können über das heute so viel umstrittene Erziehungs- und Schulwesen nach rechtlichen und pädagogischen Gesichtspunkten. Dabei findet dieser Fragenbereich nicht nur seine Behandlung für die westdeutschen Bundesländer, sondern in erschöpfenden Systemartikeln wird das Erziehungs- und Schulwesen

aller europäischen Länder, der USA. und gar der Länder des Nahen Ostens behandelt. Hierbei erfahren die Naturrechtslehre und die Forderungen der katholischen Lehre im Gegenüber mit dem positiven Staatsrecht ihre entsprechende Behandlung als Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche im heutigen Bildungswesen. Neben der Besprechung großer, bedeutender Pädagogen und ihrer Methoden in der Geschichte des Abendlandes finden ihre Würdigung und Bewertung Reformbestrebungen der Pädagogik der neuesten Zeit u. a. Montessori, Winnetka- und Dalton-Plan. Aus dem Gebiet der Psychologie wird besonders reichlich geschöpft, und die neuesten Erkenntnisse dieser Wissenschaft erhalten entsprechende Berücksichtigung. Auch dabei wird der charakteristische Zug des Werkes wieder besonders deutlich, da die Linie der Verantwortung in der ethischen Bewertung und Verantwortlichkeit Gott gegenüber nicht verlassen wird.

Dem Seelsorger, der weithin mit pädagogischem Auftrag betraut ist, bietet das Werk ebenso reiche Möglichkeit, seine Kenntnisse über das christliche Menschen- und das Sozialgefüge zu vertiefen und gleichzeitig seiner Arbeit die pädagogisch-methodisch erforderliche Form zu geben. Damit wird der Seelsorge ein großer Dienst erwiesen, da allzuoft betont wird, daß vieles Mühen der Seelsorger ohne Erfolg bleibt, weil die Methode, in der den Gläubigen gedient wird, sowohl in ihrem Ansatz verfehlt ist, als auch in ihrer Darbietung nicht dem heutigen Menschen und seiner Situation entspricht. Daher wäre es sehr wünschenswert, das Werk in den Händen vieler Seelsorger zu sehen, da es gute Hilfe zu gutem Gelingen in so bedeutsamer Arbeit böte.

Daneben aber bietet es für jeden, der am Menschen und der Öffentlichkeit interessiert ist oder im öffentlichen Dienste steht, unentbehrliche Ausrichtung.

Abschließend sei noch gesagt, daß mehr als 700 Fachleute des In- und Auslandes an der Zusammensetzung von 3950 Artikeln, die das Werk umfaßt, beteiligt waren. Besonders dankenswert ist das ausführliche analytische Schlußregister, durch dessen 16 500 Stich- und Schlagworte das Auffinden erwünschter Orientierung in gleichzeitiger systematischer Ordnung quer durch die 4 Bände nicht nur erleichtert wird, sondern gleichzeitig Anleitung gegeben wird zu förderlichem Studium.

Den Herausgebern: Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster, und Das Institut für Vergleichende Erziehungswissenschaft, Salzburg, unter Schriftleitung von Dr. Heinrich Rombach, gebührt besondere Anerkennung für die hervorragende, verantwortliche Leistung.

Der Verlag Herder schuf mit dem „Lexikon der Pädagogik“ erneut ein Dokumentarwerk in katholischem Geiste, das seinem Schaffen zur Ehre gereicht.

Joh. Zingsheim, Stud.-Rat, Köln

B E S P R E C H U N G E N

PHILOSOPHIE

Wetter Gustav A: Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. 2. A. Freiburg i. Br., Verlag Herder 1953. 667 S. geb. 28,- DM.

Den Lesern dieser Zeitschrift ist das Werk von Wetter schon aus den häufigen Hinweisen in einem Artikel des Rezensenten über die sieben philosophischen Hauptstücke des Bolschewismus bekannt (63. J. 1954 S. 93-112). Es kann als Standardwerk, als umfassendstes und gründlichstes Handbuch über den Diamat gelten. Wenigstens im ersten historischen Teile ist es dem Buche von BochenSKI OP über dasselbe Thema (1950) überlegen. Die Aufnahme und Entwicklung des westlichen Marxismus in Rußland bis auf Stalin ist da (S. 5-259) von einem ersten Kenner der russischen Literatur unübertroffen dargestellt. Auch die inhaltliche Darlegung der Grundlehren des offiziellen sowjetischen Systems (S. 263-306) und ihre allerdings zu dürftige Kritik ist zuverlässig und durch die Quellen belegt. Bedenken sind zu erheben gegen Wetters Neigung, in der Methode und in einzelnen Lehrpunkten „Berührungspunkte“ zwischen Sowjetphilosophie und Thomismus festzustellen und den russischen Diamat günstiger zu beurteilen als den westlichen (S. 296 f. u. 575 f.). Trotzdem betont der Vf. den unversöhnlichen Gegensatz von Bolschewismus und Christentum. Zu Unrecht beruft sich deshalb Klemens Brockmüller SJ. in seinem Buch „Christentum am Morgen des Atomzeitalters“ (1955) für seine Begegnungsbestrebungen auf Wetter, wogegen dieser denn auch protestierte (Deutsche Tagespost Nr. 53, 15. 4. 55).

Joseph Lenz

Brunner August: Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. München, Verlag Kösel 1950. 579 S. geb. 19,50 DM.

Von seiner vielfach umstrittenen Erkenntnistheorie (1945, 2. A. 1948) aus schreitet der Münchener Jesuitenphilosoph konsequent zu seiner Ontologie fort. Ihr Hauptanliegen bleibt das der Gegenwart überhaupt, eine Philosophie der Person und des Geistes, die gegenüber allen Verengungen und Verfälschungen in ihrer Eigenart und Bedeutung freigelegt werden sollen.

Nur in Analogie zum personal-vitalen Sein des Menschen glaubt der Verfasser die Wirklichkeitsbereiche der übrigen Welt erkennen zu können, und zwar um so weniger, je weiter sie sich vom menschlichen entfernen. So erklärt sich die Reihenfolge seiner Untersuchungen: Person, Leben, Stoff. Mit phänomenologischer Methode und in ständiger Auseinandersetzung mit vergangenen und gegenwärtigen Richtungen werden von der Person als Ausgang und Mittelpunkt her die Grundbegriffe der Ontologie erörtert: Gegenständliches und Ungegenständliches, Substanz und Akzidenz, Wert, Relation, Ursache, Potenz, Essenz und Existenz, Sein und Werden usw. Dabei werden die am Menschen gewonnenen Begriffe in der Anwendung auf die übrige Wirklichkeit oft arg beschnitten. Fast zu unbeschwert für einen Kritiker wird manches scholastische Lehrgut preisgegeben. So soll z. B. die Person nur Subjekt, nie Objekt sein können (27), Stoff und Kraft nur Aspekte derselben Realität bilden (74), im Stoffe überhaupt Substanz und Akzidenz zusammenfallen (103), die aristotelische Abstraktionslehre unmöglich sein (103), die Allgemeinheit der Begriffe dem Sinnlichen entstammen (121) u. a. Aber weshalb soll in der ontologischen Problematik nicht mal ein frischer Luftzug wehen? Jedenfalls ist die Betrachtung vielseitig sowie die Darstellung klar und flüssig.

Joseph Lenz

Feuling Daniel: Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben. Heidelberg, Verlag F. H. Kerle 1949. 2. A. 572 S. geb. 12,80 DM.

Im Gegensatz zu Brunner steht der 1947 verstorbene Beuroner Philosoph und Theologe ganz in der aristotelisch-thomistischen Tradition. Sein 1936 zuerst erschienenes und kurz vor seinem Tode noch von ihm selbst fast unverändert erneut in Druck gegebenes Werk behandelt in weiser Beschränkung und Auswahl nicht nur die wichtigsten Probleme der Ontologie, sondern auch der speziellen Metaphysik, ja auch der Erkenntnistheorie, frei von der üblichen Kompendienform und in selbständigem Zusammenhang. Da es zudem leicht, klar und eindringlich geschrieben ist, eignet es sich besonders als Einführung in eine philosophische Weltanschauung.

Joseph Lenz

Nink Caspar: Philosophische Gotteslehre. München, Verlag Kösel 1948. 268 S. kart. 9,- DM.

Pater Nink (geb. 1885), emeritierter Professor der Philosophie in St. Georgen, ist durch seine erkenntnistheoretischen Werke (1930/38), seine Kommentare zu Kant und Hegel (1930/31) und seine Ontologie (1952) als einer der spekulativsten Köpfe des Jesuitenordens bekannt. In der Gottesfrage sieht er das letzte und höchste Anliegen aller und seiner

philosophischen Bemühungen, wie auch die erste und wichtigste Lebensfrage des Menschen, für deren Lösung seine früheren Arbeiten deshalb Vorbereitung waren und er einen über die Scholastik hinausführenden Weg sucht. Den Hauptnachdruck legt er dabei auf die allgemein-metaphysischen Grundlagen, vor allem auf eine einheitliche, neue Seinserschließung und auf die Vertiefung der Gottesbeweise, während die Fragen nach Gottes Wesen und Verhältnis zur Welt kürzer behandelt werden. Obschon er im allgemeinen der Neuscholastik, besonders Garrigou-Lagrange, folgt und den Ausgang der Gotteslehre von der Erfahrung anerkennt, mutet seine Bemühung, den Gottesbeweisen von den Prinzipien her metaphysisch-apriorische Geltung zu verschaffen, manchmal rationalistisch an. Trotzdem besitzt das Werk hohen wissenschaftlichen Rang und für den Theologen große Bedeutung. Dem aufmerksamen und mitdenkenden Leser verspricht es großen Nutzen.

Joseph Lenz

KIRCHENGESCHICHTE

Auer, Alfons: Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1954) 260 S. engl. br. 15,- DM.

Der Verfasser bemerkt in der Einleitung, daß der Anstoß zu dieser Studie aus der heutigen Situation der kirchlichen Frömmigkeit und dem Gespräch darüber gekommen sei. Er hätte vielleicht besser daran getan, von diesem Gespräch aus, d. h. auf Grund heutiger Fragen und Erkenntnisse, die er in vielen treffenden Bemerkungen anführt, über die vollkommene Frömmigkeit des Christen in der Welt zu schreiben. (Vgl. seinen Vortrag zur Eröffnung der Akademie der Diözese Rottenburg.) Wenn aber eine Habilitationsschrift schon eines historischen Vorwurfs bedarf, dann hätte Franz v. Sales oder Newman, die ohnehin oft angeführt werden, diesen abgeben können. Dabei wären nicht immer wieder Einschränkungen notwendig gewesen wie Erasmus (= E) gegenüber.

Eine Schule der „vollkommenen Frömmigkeit“, in der der Abschnitt über das Gebet „zu den dürftigsten des Buches“ gehört, „ein Zeichen, daß der Verfasser nicht eben zu den großen Betern gehört hat“ (56), „daß er nicht sonderlich viel gebetet hat“ (59), ist ja nicht gerade vielversprechend. Was bleibt von der „breiten anthropologischen Grundlegung“ der Lehre von der Frömmigkeit an Gültigem, wenn Erasmus im „platonischen Schema“ von Seele und Leib gefangen bleibt, wonach der Leib am Boden haftet, „die Seele dagegen ihres himmlischen Ursprungs eingedenk mit höchster Kraft nach oben strebt, mit der Erdschwere kämpft und das Sinnenfällige verachtet“ (Übersetz. nach H. Schiel, Handbüchlein des christl. Streiters, Olten-Freiburg i. Br. 1952, S. 52), er dann dieses Schema des „göttlichen Plato“ auf Paulus anwendet, wonach dieser das, was die Philosophen Vernunft nennen, bald als Geist, bald als inneren Menschen, bald als Gesetz der Vernunft bezeichnet haben soll? So kann Auer „ihm doch nicht ganz vor spiritualistischen Einseitigkeiten“ gesichert sehen (67; vgl. 151, 155, 173, 181 f.). Und was den Versuch des E. angeht, „die von Platon übernommene Psychologie mit der Autorität der Bibel, vor allem des heiligen Paulus zu stützen“, müssen ihm „sowohl die Berechtigung als auch die Klarheit und die Tiefe abgesprochen werden“ (75).

Mir scheint, E. redet wohl gelegentlich von Gnade, versteht sie aber so wenig seinshaft, daß er geistig und geistlich nicht unterscheidet und deshalb den Unterschied von *nous* und *pneuma* bei Paulus nicht wahrnimmt und andererseits *caro* mit dem Bereich des Körperlichen, Sichtbaren gleichsetzt.

Von da ist sein „Grundgesetz der christlichen Frömmigkeit“: *per visibilia ad invisibilia*, das nach Auer „zu einem befremdenden Universalismus der Frömmigkeit führt“ (94), im Grunde recht fraglich, eher platonisch-philosophisch als christlich-evangelisch.

Auer sieht E. darin tief dem mittelalterlichen Symbolismus verhaftet. Aber dieser bedeutet doch nicht nur, daß das Sichtbare auf eine unsichtbare Wirklichkeit hinweist, sondern ebenso, daß das Unsichtbare zur Darstellung im Sichtbaren drängt. Bei E. geht es wie im Spätmittelalter nicht um Symbolik, sondern um Allegorese. Typisch ist ja, wie er unter Hintansetzung des Fleisches der Schrift (*ubique contempta carne scripturae*) die allegorische Deutung fordert. Das Bild des Erasmus, man müsse die Schale knacken, um zum Kern vorzudringen, trifft den Sachverhalt nicht. Mit der Zerstörung der Gestalt würde der geistige Inhalt verflüchtigen und der menschliche Geist ist ohnmächtig ohne die Verleiblichung. So rückt auch Auer von dem Satz des Enchiridion: „*Spiritus corpore nihil eget*“ ab (151).

Nach Erörterung sehr tiefer Gedanken über eine *incarnatio continua* (152–155) fragt er: „Hat Erasmus diese Zusammenhänge gesehen?“ und meint, das werde „man kaum bestreiten können.“ Er weiß aber weder hier noch an anderen Stellen, wo er von Verleiblichung spricht (z. B. 94), einen Beleg aus dem Schrifttum des E. anzuführen. Im Gegenteil, er formuliert dessen Auffassung mit dem Satz: „Je mehr die wahre Frömmigkeit dem Ideal der Vollkommenheit näherkommt, desto mehr „entleibt“ sie sich“ (93). Nur den Kindern und Anfängern in der Frömmigkeit gesteht E. Anlehnung an das Sinnhafte zu. Der „Vollkommene“ soll die äußeren Formen beobachten, „damit er nicht auf Grund seiner Einsicht den schwachen Brüdern zum Anstoß sei“. Krasser pädagogisch

mißverstanden wird der Kult auch nicht im Rationalismus eines Zwingli, geschweige denn bei Luther, bei dem Praktiker Luther noch weit weniger als bei dem Theoretiker.

Was bleibt schließlich noch von einer „vollkommenen Frömmigkeit“, von einer Christozentrik, die die Inkarnation „nicht ernst genug“ nimmt (202, 151), für die die Kirche „in einer bedenkenlichen Weise entbehrlich erscheint“ (146; vgl. 205), bei der die Sakramente „zu weit im Hintergrund“ des religiösen Bewußtseins stehen (119). Ja, die Kritik Auers an E. ist viel weitgehender, als er selbst, der die Vorurteile gegen ihn „auflockern“ möchte, es wahrhaben will und die bisher vorliegenden Rezensionen erkennen lassen. Bedeutet aber die Inkarnation so wenig, dann muß auch die Begründung einer Laienfrömmigkeit als Dienst in und an der Welt — ein von Auer stark betontes Anliegen — mißlingen. Die Logospekulation reicht dazu nicht aus. Überdies haftet der Laienfrömmigkeit des E., abgesehen davon, daß er „Leider nur Ansätze.“ (199) bietet, zu sehr die Kritik am Mönchtum an, die wieder weitgehend vom Ressentiment des eigenen, nicht eingestandenen Versagens bestimmt ist. Dann ist sehr die Frage zu stellen, wieweit E. wirklich zu einer Frömmigkeit in der Welt führt und nicht viel mehr zu einem säkularisierten Asketentum, dem die Unabhängigkeit der Gelehrtenstube über alles geht.

Schließlich ist noch auf eine Lücke in der Lehre des E. hinzuweisen, die besonders schicksalhaft geworden ist: Christl. Frömmigkeit ist nicht nur Erkenntnis der Wahrheit und ihre tätige Anerkennung, sondern wesentlich auch Confessio, Bekenntnis vor Christus und den Menschen, damit Festlegung und Abgrenzung, einschließlich der Ablehnung des Unchristlichen. Der Fromme bekennt die Wahrheit im Dogma, obwohl er weiß, daß er den Schatz in irdenen Gefäßen trägt, er bekennt sich zur Gemeinschaft der Kirche, auch wenn die Geistlosen, Bornierten und Krüppel deren Gesicht bestimmen. Er kann zwischen dem Göttlichen und Menschlichen wohl unterscheiden, aber nicht scheiden; er kann sich nicht im Spott von der Schwachheit und Sünde distanzieren, er muß daran tragen, wohl ihm, wenn er es mit Humor vermag. Die Tatsache, daß die Wahrheit nirgendwo rein dargestellt ist, entbindet nicht von der Pflicht der Parteinahme. Gelegentlich ist da „primitive Brutalität“ (28) lebensrettend. Der Abschnitt „Homo duplex“ hält einer theologischen Geschichtsbetrachtung nicht stand, in dieser Frage steht Hülzinga eben das letzte Wort nicht zu. Wen versteht Auer unter den anderen, die „vom Haß getrieben, sich immer mehr zu Parteilagen zusammenrotteten“ (26)? Eck oder Cochlaeus? Nicht auch Schatzgeyer, Fabrl, Contarini, Fisher oder Morus? Dem letzten hat E. allerdings auch verargt, daß er sich auf theologische Fragen einließ, die den Kopf kosteten. Hier versagt die „vollkommene Frömmigkeit“ des Enchiridion, womit bei E. Leben und Lehre sich entsprechen.

Iserloh

Pius XII.: Vater der Christenheit. Pius XII. in seinen Enzykliken, Botschaften u. Ansprachen. Bearb. von Monika Mayr. — München: Neues Abendland 1955. 111 S. Gzln. 11,75 DM.

Ein neues Papstbuch wird seine Berechtigung in seiner Eigenart beweisen müssen. Das vorliegende ist keine Biographie im üblichen Sinn. Es zeichnet uns die Gestalt Pius XII. in seinen eigenen Worten. Die Tiefe und Vielseitigkeit seines Wesens, die Weite und Vielfältigkeit seines Wirkens und die Wärme und Wachheit seiner Sorge für die Menschheit werden uns eindrucksvoll vor Augen gestellt in Abschnitten aus Reden und Schreiben des Papstes. Die Texte sind durch zahlreiche Bilder dem Leser nahegebracht und verlebendigt. Eine ausführliche und zuverlässige Zeittafel ermöglicht die rechte chronologische Einordnung dieses reichen und fruchtbaren Lebens, während die weitgreifende Einleitung „Der Papst am Ende der Neuzeit“ von Otto B. Roegge sich um die Bestimmung des Ortes und der Bedeutung dieses Pontifikates in der Kirchengeschichtlichen Stunde bemüht. Das Werk ist ein gelungener Versuch, in ihrem Wort die Persönlichkeit Pius XII. zu zeichnen und, was vielleicht noch wichtiger ist, in der Gestalt des Papstes sein wegweisendes Wort an die Menschen unserer Tage heranzubringen.

Iserloh

BIBELWISSENSCHAFT

Bibel-Lexikon. Hrsg. von Herbert Haag in Verb. mit A. van den Born... Lfg. 7. — Zürich u. Köln: Benziger (1955). Sp. 1317—1508.

Es wird gut und richtig sein, nach den vorausgeschickten Besprechungen in dieser Zeitschrift (vgl. TThZ 61 (1952) 234; 62 (1953) 187 f.; 63 (1954) 192; 64 (1955) 124), gleich auf einige wesentliche Beiträge dieser neuen Lieferung aufmerksam zu machen. Die 7. Lieferung reicht von Sp. 1317—1508; von „Peschitta“ bis „Sichem“.

Besonnen, umsichtig und mit imponierender Literaturkenntnis versteht es Robert, den heutigen Stand in der Erforschung hebräischer und überhaupt semitischer „Poesie“ (Sp. 1349—1356) darzulegen. Seine Durchführung gliedert sich in die drei Abschnitte: Parallelismus membrorum, Metrik und Vers, Strophik. Vereinsseitigungen abhold meldet er alle Übertreibungen und zeigt, daß die Frage nach der biblischen Poesie noch zu sehr in Fluß ist, als daß über Metrik, Vers und Strophik jetzt schon bis ins einzelne endgültige Äußerungen gewagt werden könnten. Schade, daß auf einen neuen Versuch des schwedischen Forschers A. Bruno, das ganze AT rhythmisch und metrisch auf-

zufassen, kein Bezug genommen wurde. (Vgl. Bruno, Die Bücher Genesis-Exodus, 1953; Jesaja, 1953; Jeremias, Die Psalmen, 1954.) Mit Recht läßt sich allerdings dagegen einwenden, daß „der hier eingeschlagene Weg ein Irrweg ist“ (Eißfeldt, Theol. Lit. Zeit. 79 (1954) 554). — Man wird dankbar sein für die tiefdringende Darstellung von „Prophet und Prophetismus“ (Sp. 1376–1383) aus der Feder von v. Imschoot. Überzeugend wird der Unterschied zwischen den wahren und den falschen Propheten im AT dargetan und die Eigenständigkeit des Prophetismus in der Bibel gegen alle Arten von Wahrsagern bei den Nachbarvölkern hervorgehoben. — Grossouw bietet in „Rechtfertigung“ (Sp. 1403–1409) einen soliden, gut fundierten Aufriß der paulinischen Lehre, geht ihren Wurzeln und ihrer Entstehung nach und legt ihre dogmatische Tragweite dar. — Mit „Reich Gottes“ (Sp. 1412–1418) behandelt v. Imschoot eine, wenn nicht die Zentralidee der Offenbarung, die den Alten, den Neuen Bund und die eschatologische Vollendung wie eine Klammer umfaßt. Es kann naturgemäß bei dem begrenzten Raum fast nur eine Zusammenstellung der einschlägigen Schriftzitate sein, die jedoch den Entwicklungsgang dieses Zentralanliegens der Offenbarung geschickt aufzeigt. Vielleicht hätte die innerat. Fortbildung der Idee vom Reiche Gottes etwas mehr zur Geltung kommen können. — Daß „Samuel“ (dem Richter und dem nach ihm benannten Buche) eine verhältnismäßig ausführliche Behandlung zuteil wird (Sp. 1462–1466), liegt wohl an dem eigens erwähnten Bearbeiter Rehm. — Gut sind in „Schöpfung“ und „Schöpfungsbericht“ (Sp. 1485–1489) die freie schöpferische Tat des von der Welt unabhängigen Gottes und die religiöse Aussageabsicht des Haglographen, dem es nicht um naturwissenschaftliche, sondern religiöse Aussagen zu tun ist, hervorgehoben. Daher braucht es uns auch nicht zu verwundern, daß dort die Dinge nicht so dargestellt sind, „wie sie tatsächlich sind, sondern wie der Mensch sie in seiner Alltagserfahrung beobachtet“ (Sp. 1487). — Erfreulich ist es schließlich, festzustellen, daß der Verfasser von „Seele“ (Sp. 1494–1498) die Äußerungen der Bibel nicht in die philosophischen Kategorien des Leib-seelischen Dualismus oder in die platonische Trichotomie hineinzwängt, sondern das Verständnis dafür einzig aus der Schrift selber gewinnt.

Es sei gestattet, als Abschluß zwei Desiderate anzumelden:

1. daß die 8. und damit die Schlußlieferung mit der gewohnten Schnelligkeit erscheint, damit das Lexikon recht bald ganz vorliegt und sich so seine Brauchbarkeit und Notwendigkeit noch mehr erweist;
2. daß eine hoffentlich bald erforderliche Neuauflage die Literaturangaben geordneter und vor allem auch die der letzten 5–10 Jahre vollständiger bringt.

H. Groß

Vincent, Albert: Les Manuscrits hébreux du désert de Juda. — Paris: Fayard (1955).

281 S. (Textes pour l'histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops.) Br. 700 ffr. Heutzutage über die 1947 und die in den folgenden Jahren aufgefundenen Handschriften der Wüste Juda schreiben, heißt sich in ein höchst aktuelles Gespräch der Fachwissenschaftler einschalten, unter Umständen aber auch, seine Ausführungen nur für eine recht kurze Lebensdauer berechnen. Solange die Herausgabe der entdeckten Texte noch nicht abgeschlossen ist, kann eine neue Publikation leicht kühn ausgedachte Hypothesen und angestellte Vermutungen hinfallen lassen. Die Bedeutung von neuen Monographien über die aufsehenerregenden Funde dürfte demnach in einem doppelten Zweck zu suchen sein: entweder geht es dem Autor darum, eine breite Öffentlichkeit mit den Entdeckungen und dem Entdeckten bekannt zu machen oder die Deutung und Klärung der vielen aufgeworfenen Probleme an ein paar Punkten voranzutreiben.

Ersteres ist das Anliegen von Vincent. In klaren, übersichtlichen Abschnitten handelt er über den zufälligen Fund aus dem Jahre 1947 und dessen Schicksal; über die Schwierigkeiten, infolge der palästinensischen Kriegswirren wissenschaftlich den Fundort gleich zu durchforschen; über die schließlich möglichen und sachgerecht durchgeführten Grabungen; über das gefundene Handschriftenmaterial im einzelnen. Er bietet die nichtkanonischen Texte in Übersetzung und macht sie damit den Nicht-Fachleuten zugänglich. Obwohl sein Werk im Frühjahr 1955 erschien, konnte V. zwei wichtige Texteditionen nicht mehr berücksichtigen: Suenik, Osar hammegillot haggenusot (= Schatz der verborgenen Rollen), Jerusalem 1954, und Barthélemy-Milik, Discoveries in the Judean Desert I, Qumrân Cave I, Oxford 1955. Sonst zeigt der Verfasser sich sehr vertraut mit der heute fast nicht mehr überschaubaren Literatur zu den Funden. Maßvoll geht er den Problemstellungen nach, die sie hervorrufen: in welchem Verhältnis die Gemeinschaft von Qumrân zu den zeitgenössischen Essenern und Chasidäern und zum jungen Christentum gestanden haben mag. — Alles in allem: ein Buch, das seinen Zweck, über die Funde aus der Wüste Juda und die damit zusammenhängenden Fragen zu orientieren, in erfreulichem Maße gerecht wird.

H. Groß

Schnackenburg, Rudolf: Die stiltliche Botschaft des Neuen Testaments (= Handbuch der Moraltheologie, Bd. 6). — München: M.-Hueber-Verlag 1954. 284 S. Ln. 11,80 DM, brosch. 9,80 DM.

Auf der Tagung der Moraltheologen in Luxemburg soll darüber geklagt worden sein, daß die Exegeten den Lehrern der Moraltheologie nicht genügend Rüstzeug für die bib-

lische Grundlegung ihrer Disziplin in die Hand geben würden. In gewisser Hinsicht mag diese Klage berechtigt gewesen sein, jedoch seit dem Erscheinen des Werkes von Schnackenburg, das ja einen Band innerhalb des von M. Reding herausgegebenen „Handbuchs der Moraltheologie“ darstellt, nicht mehr. Es liegt jetzt nur an den Moraltheologen selbst, ob sie von diesem Buch entsprechend Kenntnis nehmen werden — obwohl es natürlich die eigene Weiterarbeit keineswegs erspart. Man kann ihnen dazu nur raten, und nicht bloß ihnen, sondern auch unseren Seelsorgern und Katecheten. Das Buch ist kein wissenschaftliches Werk im strengen Sinne; der Stoff wird so geboten, daß er auch dem Nichtfachmann zugänglich ist, obwohl auch der Stand der Forschung durchaus dort, wo es nötig ist, kurz erörtert wird — meist in Petitdruck. Dazu kommt eine Fülle von Literaturangaben, die den Interessierten weiterzuführen vermögen.

Läßt sich die sittliche Botschaft des NT auch nicht in ein „System“ bringen, wie der Verfasser selbst in seinen prägnanten (in ihrer ganzen Tragweite wohl nur dem Exegeten zugänglichen) einführenden Bemerkungen betont, so stand er doch vor der Aufgabe einer sauberen Gliederung des Stoffes. Gerade dies ist ihm m. E. meisterhaft gelungen. Natürlich kann man da und dort anderer Meinung sein, etwa in der Aufgliederung des paulinischen Stoffes — ich wäre hier lieber von dem spezifisch paulinischen „Evangelium“ der Rechtfertigung ausgegangen, da die Rechtfertigung nach Paulus zugleich objektive Heiligung ist, die zur subjektiven Heiligung in einem entsprechend sittlichen Leben führen soll. D. h., die Rechtfertigung ist nicht die Folge, sondern der Grund des sittlichen Lebens des Christen, was zu einer ganz neuen „Sicht der Dinge“ gerade auch in der Ethik führt, die den Gläubigen bewußt gemacht werden sollte! Dann käme auch stärker zur Geltung (als es bei Schn. der Fall ist), was der Apostel unter christlicher „Freiheit“ versteht; es ist die Freiheit von allen anderen Heilswegen der Menschheit, was besonders gegenüber dem jüdischen Heilsweg „aus des Gesetzes Werken“ auch zu einer neuen „Fundamentalmoral“ führt und führen sollte. Aber das sind schließlich Geschmacksurteile, über die man streiten kann. Deshalb kommt es mir auch müßig vor, auf Einzelheiten einzugehen. Kritisieren ist ja leicht, aber besser machen, als es der Verfasser getan hat, dürfte nicht so leicht sein. Möchten recht viele von diesem ausgezeichneten Werk Gebrauch machen, in der theologischen Wissenschaft sowohl wie in der Seelsorgspraxis, damit unsere ethische Verkündigung mehr die Botschaft des NT sei und weniger „natürliche“ und alttestamentliche Ethik (was sie doch weithin in unserer Verkündigungspraxis ist, wenn wir ehrlich sind).

Mußner

Kraft, Benedikt: Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments. 3. verm. Aufl. — Freiburg: Herder 1955. 48 S. kart. 3,50 DM.

Es geht in diesem Werkchen, das nun in dritter Auflage erscheinen kann, um eine Konkordanz der von den großen Textgeschichtlern eingeführten Sigeln der ntl. Handschriften, die die Möglichkeit bietet, „die verschiedenartigen Angaben der Textausgaben und Kommentare raschest zu transponieren und zu vergleichen“ (S. 6), um z. B. mit einem Blick ablesen zu können: Welches Sigel im Apparat bei v. Soden entspricht dem im Apparat bei Tischendorf? Außerdem ist für jede Handschrift die Textfamilie („Typ“) angegeben. Insofern handelt es sich hier um eine sehr praktische und unentbehrliche Arbeit für jeden, der textgeschichtliche und textkritische Studien am NT betreibt. Die S. 7 angegebenen Listenzahlen der Papyri, Majuskeln, Minuskeln und Lektionare müssen jetzt natürlich entsprechend der von K. Aland in der ZNW 45 (1954) 179–217 veröffentlichten „Liste V“ verbessert werden.

Mußner

The Jung Codex. A newly recovered gnostic papyrus. 3 studies by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik. Transl. and ed. by F. L. Cross. — London: Mowbray; New York: Morehouse-Gorham (1955). 136 S. Gzln. 15 s.

Im Jahre 1945 fanden Fellachen in der Nähe von Nag Hammadi in Oberägypten bei Erdarbeiten eine vollständige gnostische Bibliothek, bestehend aus 13 Codices, die 48 Traktate enthalten. Sie sind im 3. und 4. Jahrhundert in koptischer Sprache geschrieben worden, die meisten in sahidischem Dialekt, einige in subakhmimischem, scheinen aber Übersetzungen griechischer Originalschriften zu sein. 12 von diesen Codices sind z. T. noch in Händen von Händlern, einer wurde 1952 vom Jung-Institut in Zürich erworben und erhielt zu Ehren des berühmten Tiefenpsychologen den Namen „Codex Jung“. An seiner Edition arbeiten die beiden bekannten Gnosissforscher H. C. Puech und G. Quispel. Der Codex enthält folgende 5 Stücke: einen Brief an Jakobus, das Evangelium der Wahrheit, einen Brief an Rheginos, eine Abhandlung über die Drei Naturen, ein Gebet der Apostel (in sehr beschädigter Form). Das hier zu besprechende Werk bietet dazu in englischer Übersetzung drei Studien: von Puech (Der Jung-Codex und die anderen gnostischen Dokumente von Nag Hammadi, S. 13–34), von Quispel (Der Jung-Codex und seine Bedeutung, S. 37–78), und von W. C. van Unnik (Das „Evangelium der Wahrheit“ und das Neue Testament, S. 81–129).

Die Bedeutung dieses neuen Fundes, die im Augenblick nur noch von jener der Qumrân-Texte übertroffen wird, liegt natürlich in erster Linie auf dem Gebiete der

Erforschung des Gnostizismus. Zwar besaßen wir seit einigen Jahrzehnten schon eine Reihe gnostischer Originalschriften, waren aber im übrigen immer noch stark auf die Angaben und Berichte der Kirchenväter (besonders Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Epiphanius) angewiesen. Durch den Fund von Nag Hammadi aber sind wir in die Lage versetzt, die Anschauungen der Gnosis, ihre Geschichte und Ausbreitung viel besser kennenzulernen, als es bisher möglich war. Gerade der Codex Jung ist dafür von besonderer Bedeutung, da das in ihm enthaltene „Evangelium der Wahrheit“ nach dem übereinstimmenden Urteil der Forschung die koptische Übersetzung einer griechischen Originalschrift des bedeutenden Gnostikers Valentin zu sein scheint, von der auch Irenäus kurz berichtet (Adv. haer. III 11, 9). Und zwar scheint diese Schrift der Frühzeit dieses begabten und redegewandten Gnostikers anzugehören — ihr spezifisch „gnostischer“ Gehalt ist nämlich noch verhältnismäßig gering — und dürfte somit das früheste gnostische Dokument sein, das wir im Augenblick besitzen; es scheint zwischen 140–150 in Rom entstanden zu sein, wo ja Valentin in seiner Frühzeit wirkte. Dieses „Evangelium der Wahrheit“ ist aber nicht nur für die Geschichte des Gnostizismus von größter Bedeutung, sondern auch für die neutestamentliche Kanongeschichte und besonders für die heute so viel erörterte Frage nach den Beziehungen des NT zur Gnosis. Van Unnik bietet in seinem oben genannten Beitrag eine (wenn auch noch unvollständige) Liste von „Anklängen“ aus dem „Evangelium der Wahrheit“ an das NT, die erkennen läßt, daß der Verfasser (Valentin) mindestens folgende ntl. Schriften kannte: Die vier Evangelien, die Paulusbriefe, den Hebr.-Brief, die Apg, die Apk, 1 Joh und 1 Petr, also beinahe den gesamten ntl. Kanon. D. h. aber, daß um das Jahr 150 der ntl. Kanon in seiner wesentlichen Gestalt in Rom bekannt war! — Wie wird nun das NT von Valentin benutzt? Trotz des verhältnismäßig geringen gnostischen Gehalts des „Evangeliums der Wahrheit“ zeigt sich eindeutig, daß die ntl. Termini und Vorstellungen in ein dem NT wesensfremdes System (eben das „gnostische“) gepreßt werden und dadurch einen vollkommenen Sinnwandel erfahren, wie wir das auch schon aus anderen Zeugnissen der „christlichen“ Gnosis kennen. „Es ist klar, daß das „Evangelium der Wahrheit“ auf dem Grunde des NT zu bauen sucht, aber mit einem eigenen Plan“, sagt v. Unnik mit Recht (S. 126); es bedient sich des NT nur als „Maske“ (S. 123). Diese älteste gnostische Schrift, die wir z. Z. besitzen, bestätigt also wiederum, daß sich nicht der ntl. Hagiograph in der Begrifflichkeit und den Vorstellungen der Gnosis ausgedrückt hat (wie das manche annehmen), sondern umgekehrt der Gnostiker in der Begrifflichkeit des NT, aus dem einfachen und begreiflichen Grunde: um auf diese Weise seinem Mythos einen biblischen, d. h. offenbarungsmäßigen Anstrich und Anspruch zu geben. Deshalb ist es methodisch ganz verkehrt und führt notwendig zu fragwürdigen Ergebnissen, gnostische Vorstellungen und Anschauungsformen auf Grund gemeinsamer Terminologie zur Interpretation ntl. Schriften heranzuziehen, da die biblischen Termini und Vorstellungen infolge der „revolutionären Kraft“ des gnostischen Mythos, von der H. Jonas gesprochen hat, ja einen totalen Sinnwandel in den gnostischen Schriften erfahren haben. Ob dieser Mythos selbst vorchristlich ist oder nicht, ist eine andere, davon unabhängige Frage. Van Unnik drückt seine Ansicht darüber sehr vorsichtig aus: „... es ist nach meiner Meinung nicht sicher, daß wir hier vorneutestamentliche Einflüsse annehmen müßten“ (S. 125). Jedenfalls ist vom „Evangelium der Wahrheit“ für die Interpretation des NT selbst sehr wenig zu erwarten, wohl aber manches für die Geschichte seiner Interpretation.

Schon diese wenigen Hinweise lassen die Bedeutung des Fundes von Nag Hammadi, speziell des „Codex Jung“, für die Wissenschaft erkennen. Koptologie, Kirchengeschichte und ntl. Exegese warten auf die Edition der Texte. Mußner

Pesch, Wilhelm CSSR.: Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums (Münch. Theol. Stud. I/7). — München: Karl-Zink-Verlag 1955. X-156 S. Kart. 12,- DM.

In diesem glänzend geschriebenen Buch, einer Münchener Preisarbeit und Dissertation aus der Schule von J. Schmid, geht es um brennendste Probleme, die den Menschen unserer Zeit ebenso bewegen, wie sie schon das atl. Gottesvolk bewegt haben, und auf die sie Antwort vom Evangelium her erwarten: um die Probleme der göttlichen Vergeltung. Wie notwendig dabei eine gründliche Orientierung an der Lehre Jesu ist, zeigt die Erfahrung, da sich über diese Fragen im Bewußtsein vieler Menschen (auch frommer Christen) Anschauungen finden, die viel eher den Anschauungen des pharisäischen Spätjudentums entsprechen als jenen, die Jesus (gerade dagegen!) vorgetragen hat. Deshalb möchten wir dieses Buch auch dem Studium unserer Prediger und Katecheten dringend empfehlen, damit in der Verkündigung die wahre Lehre des Evangeliums über die Vergeltungsprobleme zur Geltung komme. Wie wichtig ist z. B. allein die Erkenntnis, daß „die geschichtsdeutende Funktion des Vergeltungsgedankens... bei ihm (Jesus) aufgegeben“ ist (S. 132)! — Der Verfasser bietet im ersten Teil seiner Arbeit hervorragende Analysen der wichtigsten Aussagen Jesu über die göttliche Vergeltung (Lohnaussagen nach Art des Spätjudentums; aus Jesu Predigt gegen die Vertreter der spätjüdischen

Vergeltungslehre; Lohn und Strafe in Jesu Volks- und Jüngerpredigt); im zweiten Teil vergleicht er in einem „geschichtlich-theologischen Aufbau“ den Vergeltungsgedanken in der Lehre Jesu mit der religiösen Vergeltungslehre des Judentums (die religiöse Vergeltungslehre des Judentums; die Eigenschaften der göttlichen Vergeltung nach der Lehre Jesu; die Gabe Gottes und der Anteil des Menschen; die Bedeutung des Vergeltungsgedankens in der Lehre Jesu; die Gründe für die Unterschiede in der Lohnlehre Jesu und des Spätjudentums). Vielleicht hätte man im zweiten Teil den Zusammenhang der Vergeltungslehre Jesu mit seinem Gottesbild noch stärker herausarbeiten sollen — denn in der Vergeltungslehre geht es ja vor allem um das Gottesbild! Und wenn auch zu den Qumrāntexten noch entsprechende Vorarbeiten fehlen, hätte der Verfasser m. E. wenigstens die entsprechenden Anschauungen der „Sektenregel“ kurz darbieten sollen; das hätte bestimmt den Rahmen seiner Arbeit nicht gesprengt, wie er in konventioneller Ausdrucksweise meint (vgl. S. 91 Anm. 43; der holländische Neutestamentler schreibt sich übrigens nicht Grossow, sondern Grossouw). Auch die Zitationsweise ist nicht immer ganz glücklich; so S. 96, wo auf „Kümmel 66 f.“ verwiesen wird, im Literaturverzeichnis werden aber zwei Bücher von Kümmel aufgeführt, so daß man erst in beiden nachsehen muß, um den Hinweis verifizieren zu können. Im übrigen aber eine ausgezeichnete Arbeit!

Mußner

Für Bibelarbeit und Meditation empfehlen wir:

Gutzwiller, Richard: Meditationen über Lukas. 2 Bände. — Einsiedeln, Zürich u. Köln: Benziger (1954). Geb. je Bd. 8,60 DM.

Die gute Aufnahme, die die Meditationen desselben Verfassers über das Mt-Evangelium gefunden haben, verdienen ebenso diese Meditationen über Lukas. Ein ehrfürchtiges Hinhorchen auf den heiligen Text! Gleichzeitig bestens geeignet für Homilien.

Dillersberger, Josef: Matthäus. Das Evangelium des heiligen Matthäus in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. — Salzburg: Otto-Müller-Verlag.

Auf die ersten drei Bändchen dieser meditativen Auslegung des Mt-Evangeliums haben wir schon im Jahrgang 62 (1953), S. 375, hingewiesen. Nun liegt das ganze Werk in 6 Bändchen vor. Es wird sicher seine Freunde finden.

Waibel, Alfons: Christus-Vorträge. — Regensburg: Fr. Pustet (1954). 126 S. kart. 4,50 DM.

10 Vorträge über Jesu Gestalt und Werk, die sicher manch schöne Anregung für ähnliche Christusvorträge bieten.

Riquet, Michel S. J.: Das Wort Gottes. — Frankfurt: Verlag J. Knecht. 148 S., geb. 4,80 DM.

Gut fundierte Überlegungen über Geschichte, Wesen und Bedeutung des Wortes Gottes, wie es uns in der Heiligen Schrift und in der Gestalt des Herrn begegnet.

Plotzke, Urban OP.: Gebot und Leben. Geistliche Reden über die Bergpredigt. — Köln: Bachem (1954). 200 S.

Es handelt sich hier um geistliche Reden des Kölner Dompredigers über die acht Seligpreisungen aus der Bergpredigt, die auf Wunsch der Hörergemeinde gedruckt wurden. „Gleichzeitig sollen diese Erklärungen, die hier mehr sachlich dargeboten werden, eine brüderliche Hilfe sein für die Künder des Evangeliums, die heute durch die Vielfalt seelsorglicher Pflichten beschwert sind“ (aus dem Vorwort). Diese Hilfe leistet das Buch gewiß.

Könn, Josef: Sein letztes Wort. Bibellesungen über die Abschiedsreden des Herrn. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1955). 341 S. Lwd. 15,80 DM.

Dieses Buch von Pfarrer Könn, dieses überaus erfolgreichen Meisters praktischer Bibelarbeit, können wir für ähnliche Zwecke warm empfehlen. Solche „Vorlagen“ können freilich nicht einfach übernommen werden, sondern bedürfen je und je persönlicher Arbeit und Art.

Féret, H.-M., OP.: Die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes. Eine christliche Schau der Geschichte. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1955). 264 S. Ln. 14,50 DM.

Im Heft 1 dieses Jahrgangs konnten wir auf zwei Erklärungen der Apokalypse empfehlend hinweisen. Dazu gesellt sich jetzt noch eine dritte aus der Feder des französischen Dominikaners Féret, die wir nicht minder für die praktische Bibelarbeit, aber auch für das persönliche Studium empfehlen möchten.

Mußner

DOGMATIK

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie I. Bd. 414 S. II. Bd. 399 S. — Benziger-Verlag Einsiedeln, Köln 1954/1955. Geb. je Bd. 18,90 DM.

Wir danken Karl Rahner, daß er einige der zahlreichen von ihm verfaßten Artikel, die bislang in verschiedenen Zeitschriften zerstreut waren, in diesen beiden Bänden nochmals darbietet und als Zugabe einige neue Abhandlungen uns schenkt. R. hat sich nicht damit begnügt, die früheren Sätze unverändert zu wiederholen, sondern hat auch das

beachtet, was seit der ersten Veröffentlichung von andern zu dem jeweiligen Thema geschrieben worden ist. Das gilt besonders von der Frage nach der Gliedschaft in der Kirche. Jedoch hätten einige Artikel stilistisch durchgefeilt werden können. Auch stört es, daß der falsche Ausdruck „gottmenschliche Natur Christi“ stehengeblieben ist (2, 21). Die Artikelreihe regt zu nicht wenigen neuen Fragen an, von denen einige herausgestellt seien, um einen Einblick in die Fülle der Probleme zu bieten. Empfiehlt es sich, die spezielle Dogmatik mit der Lehre vom Menschen beginnen zu lassen? Wenn man den durchaus berechtigten Gründen Rahners für eine andere Reihenfolge der dogmatischen Traktate sich nicht verschließt, wäre es dann nicht einer Prüfung wert, im Anschluß an die Fundamentaltheologie die Lehre vom Gottesbund an den Anfang zu stellen? Beginnt die „Entwicklung“ des christlichen Dogmas nicht schon mit der Geistsendung an Pfingsten, also noch vor dem Tode des letzten Apostels? Ist der Monogenismus so gesichert, daß es als unmöglich bewiesen ist, ein Kollektivum, „Adam“ genannt, habe individuell freier und gleichzeitiger Entscheidung seine Nachkommenschaft ins Unheil stürzen können? Wurde nicht im Alten Bunde die „geschaffene“ Gnade zur Rechtfertigung ohne die Mitteilung des Heiligen Geistes verliehen, und kann die zur „geschaffenen“ Gnade hinzutretende Einwohnung des Heiligen Geistes nur als Appropriation bezeichnet werden? Ist die Erklärung, wie die Ablässe wirken, nicht davon abhängig, wie man das „moralische Recht“ der Kirche über den Kirchenschatz versteht? Ist die Würde der Menschen theologisch ohne Hinblick auf die Trinität zu bestimmen? Wie verhalten sich zueinander die Auffassungen von der Kirche als mystischem Leibe Christi und als Volk Gottes im Neuen Testamente? Besonders anzuerkennen ist, daß K. R. von Schulmeinungen abweicht, wo ihm Gegenstände das nahelegen. Beachtlich sind z. B. seine Ansicht über die Möglichkeit, daß auch virtuell Geoffenbartes Dogma werden könne, ferner sein Verständnis der Wirkweise der Sakramente. Die beiden Bände verdienen es, dem Klerus besonders empfohlen zu werden.

Ignaz Backes

ASZETIK

Courtois, Gaston: Vor dem Angesicht des Herrn. Priesterl. Besinnung. 3. u. 4. Ausd. Franz. übertr. von Karl Rudolf. — Wien: Seelsorger-Verl. im Verl. Herder (1955). 212 S. kart. S 35,-, 6,50 DM u. Sfrs.

Es wurde schon bei der Besprechung des ersten Bändchens in dieser Zeitschrift darauf hingewiesen, wie wertvoll die von Dr. Karl Rudolf übersetzten und herausgegebenen Priesterbetrachtungen von Abbé Gaston Courtois sind. Zwei Dinge sind es, die sie so wertvoll machen: 1. Sie kommen aus dem Gebet und wollen ganz bewußt hinführen zum Gebet und damit zur Vertiefung und Verinnerlichung des priesterlichen Lebens. Deshalb begnügt sich der Verf. nicht damit, die Gedanken darzulegen, wie man es sonst in Betrachtungsbüchern findet. Damit die Gedanken möglichst tief in die Seele eindringen, bringt der Verf. sie, nachdem er sie objektiv dargelegt hat, nochmals — aber diesmal in Gebetsform (colloquium), dann hebt er die Hauptgedanken heraus und stellt sie als Fragen — gewissermaßen als Gewissensforschung — dem Betor vor die Seele (Examen). Konkrete Vorsätze werden formuliert: alles Hilfsmittel, den dargebotenen Stoff wirklich tief auszuschöpfen und das Anliegen, um das es geht, ganz lebendig werden zu lassen. Am Schluß kommt dann noch eine geistliche Lesung über den gleichen Gegenstand aus irgendeinem bekannten — meist französischen — Autor, ein kurzes Gebet und ein Kerngedanke, der als Leitmotiv mit hineingeht in den Tag, die Woche oder den Monat. (Der Stoff ist in einer solchen Fülle geboten, daß eine Betrachtung für eine oder gar mehrere Wochen reicht.)

Der zweite Vorzug dieser Büchlein „Für priesterliche Besinnung“ liegt darin, daß — und das gilt auch für den 3. und 4. Bd., die jetzt erschienen sind — die Themata der Betrachtungen überaus glücklich gewählt sind. Sie geben Anregungen für das eigene priesterliche Leben und Vollkommenheitsstreben — z. B. der Priester und der Sinn für Gott — nach einem Fastenhirtenbrief von Kardinal Suhard; der Priester und die Dankbarkeit, vor allem den eucharistischen Gnaden gegenüber (3. Bd.); die Größe der priesterlichen Berufung; beim Lesen von *Menti nostrae* (Auswertung der *Priesterencyclica* von Pius XII.), der heilige Joseph und unser Priestertum (4. Bd.).

Eine andere Reihe von Betrachtungen will dem Priesterwirken, dem Apostolat neue Antriebe und Vertiefungen geben (z. B. der Priester und das Kind, der Priester und die Kranken, der Priester und die Welt des Arbeiters [3. Bd.]; unsere Verantwortung den Ordensfrauen gegenüber, der Priester und die Alten [4. Bd.]).

Zusammenfassend: Man kann dieses Betrachtungsbuch — wenn auch hie und da französische Seelsorgssituationen vorausgesetzt sind — doch auch dem deutschen Priester wegen seiner Tiefe und der Fülle der Anregungen durchaus empfehlen. P. Schütt S.J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen)

Philosophie

- Aristoteles: Die Lehrschriften. Hrg., übertr. u. in ihrer Entstehung erl. von Paul Gohlke, 4, 3. Meteorologie. — Paderborn: Schöningh 1955. 192 S. br. 8,40 DM.
Blessing, Eugen: Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption d. Religionsphilosophie Max Schelers. — Stuttgart: Schwabenverl. 1954. 136 S. br. 2,70 DM.
Guardini, Romano: Der Gegensatz. Versuche z. e. Philosophie d. Lebendig-Konkreten. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1955). 211 S., 5 Fig. Ln. 13,50 DM.
Nink, Kaspar, SJ.: Metaphysik des sittlich Guten. — Freiburg: Herder 1955. VIII, 163 S. Gln. 9,60 DM.

Kirchengeschichte

- Campanhausen, Hans Frh. von: Die griechischen Kirchenväter. — Stuttgart: Kohlhammer (1955). 172 S. (Urban-Bücher. 14.) br. 3,60 DM.
Pohlmann, Constantin, OFM.: Kanzel und Ritiro. Der Volksmissionar Leonhard v. Porto Maurizio. Ein Beitr. z. Predigt-, Frömmigkeits- u. Kulturgesch. Italiens. — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1955. XXIII, 244 S. (Franziskanische Forschungen. H. 12.) br. 14,- DM.
Schuchert, August: Kirchengeschichte. Bd 1. Von d. Anf. d. Kirche bis z. griech. Schisma 1054. — Bonn: Verein vom heiligen Karl Borromäus (1955). 383 S. Gln. 4,80 DM.

Bibelwissenschaft

- Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes. Übers. von Paul Riessler u. Rupert Storr. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1954). Getr. Pag. Ln. 24,50 DM.
Vogels, Heinrich Josef: Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments. 2. Aufl. — Bonn: Hanstein 1955. VIII, 236 S. br. 15,- DM; Ln. 18,50 DM.
Wiesheu, Johannes: Persönlichkeiten der Bibel. — München: Hueber 1955. XII, 480 S. Lw. 16,80 DM.

Fundamentaltheologie und Dogmatik

- Bekenntnis zur katholischen Kirche. Mit Beitr. von Martin Glebner, Rudolf Goethe, Georg Klünder, Heinrich Schlier, hrg. von Karl Hardt. (1. Aufl.) — Würzburg: Echter-Verl. (1955). 192 S. Gzl. 7,50 DM.
Haverott, Joh., SVD.: Die großen Menschheitsopfer. — Kaldenkirchen: Steyler Verlagsbuchh. 1955. 128 S. kart. 3,60 DM.
Journet, Charles: L'Eglise du verbe incarné. Essai de théologie spéculative. 1. La hiérarchie apostolique. 2e éd. corr. et augm. — (Bruges/Belg.): Desclée de Brouwer (1955). XVIII, 770 S. (Bibl. de la Revue thomiste.) br.

Moraltheologie

- Brandl, Leopold, OFM.: Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus. — Regensburg: Pustet 1955. 317 S. kart. 14,60 DM.
Frühau, Hermann: Kind, Frau und Mann. Die Beziehungen d. Geschlechter. Wissen und Moral. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1954). 163 S. (Der Arzt sagt. Eine Schriftenreihe, hrg. von Hermann Frühau.) kart. 5,90 DM.
Schaller, Jean-Pierre: Secours de la grâce et secours de la médecine. Préf. de Jean Lhermitte. — (Bruges:) Desclée de Brouwer (1955). 396 S. (Présence chrétienne.) br. 105,- frb.

Kirchenrecht und Liturgik

- Kölner Diözesan-Synode 1954. Hrg. ... durch d. Erzbischöfl. Generalvik. in Köln. — Köln: Erzbisch. Generalvikariat; Bachem in Komm. (1954). VIII, 623 S. Lw. Gaedke, Jürgen: Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts. — Göttingen: Schwartz (1954). XXXII, 628 S. (Schwartz-Handbücher.) Lw. 25,60 DM.
Hofmeister, Philipp, OSB.: Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute. — München: Zink 1954. VII, 277 S. (Münchener theol. Studien. 3. Kanon. Abt., Bd. 6) br. 18,- DM.
La Messe. Les chrétiens autour de l'autel. Par la communauté sacerdotale de St. Séverin. — (Bruges:) Desclée de Brouwer (1955). 207 S. (Présence chrétienne.) 54 bfr.
Newman, John Henry: Predigten. Gesamtausg. 1. Pfarr- u. Volkspredigten. Eingel. u. übertr. v. d. Newman-Arbeitsgem. d. Benediktiner von Weingarten, Bd 6. — Stuttgart: Schwabenverl. (1954). 400 S. (Peter- und Paul-Bücherel.) Ln. 20,- DM; b. Subskr. 18,- DM.

Pius XII.

Die Filmwelt

und der

„ideale Film“

Die entscheidenden Probleme des Films, die neben der Filmwirtschaft und der öffentlichen Meinung gerade den Seelsorger und Erzieher angehen, sind in der Rede dargelegt, die der Heilige Vater kürzlich vor den Vertretern der internationalen Filmwirtschaft gehalten hat. Das neue Heft der Internationalen Film-Revue (Nr. 5) bringt den vollen Text dieser einzigartigen, hochbedeutsamen Rede. Das Heft enthält des weiteren sehr interessante Beiträge über Film und Erziehung, Probleme der Filmprüfung und des Jugendschutzes, Berichte über die internationalen Filmfestspiele 1955 in Berlin, Wien und Punta del'Este sowie über aktuelle Fragen der Filmwissenschaft und der Heranbildung junger Kräfte für den Film in Deutschland. Das Heft ist wieder reich illustriert, u. a. mit den Bildern aus den neuen Filmen, die von der Filmliga in Deutschland und dem Internationalen Katholischen Filmsekretariat ausgezeichnet wurden.

Bezugspreis des Jahrgangs (6 Hefte in Großformat auf Kunstdruckpapier) 18,— DM, Preis des Einzelheftes 3,50 DM

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS - VERLAG TRIER

FRANZISKANISCHE QUELLENSCHRIFTEN

BAND IV

P. DDr. Sophronius Clasen

Lehrer des Evangeliums

Ausgewählte Texte aus den Predigten des hl. Antonius von Padua

Einführung, Übersetzung, Erläuterungen, mit ausführlichem Register

XII und 392 Seiten, Ganzleinen 12,50 DM

„Das Ergebnis der Untersuchung ist die Deutung der echten Geisteswelt des heiligen Antonius und somit ein äußerst wertvolles Beginnen. ... damit ist uns ein ganz anderes, vollwertiges Bild des Heiligen gegeben, als es die verblaßten Züge der üblichen Darstellung ahnen lassen.“

Der christliche Sonntag

„Als wissenschaftlicher Beitrag zur Geschichte der christlichen Predigt ist das Werk so wertvoll, daß man es wohl nicht mehr übersehen kann. Man merkt auf jeder Seite der Einführung und Erläuterungen, daß hier ein echter Historiker und ein Meister seines Faches geschrieben hat.“

Wissenschaft und Weisheit

FRANZISKANISCHE FORSCHUNGEN

HEFT 12

P. Dr. Constantin Pohlmann

Kanzel und Ritiro

Der Volksmissionar Leonhard von Porto Maurizio

XXIII und 244 Seiten, kartoniert 14,— DM

„Die Gestalt des großen Volkspredigers Leonhard von Porto Maurizio (gest. 1751 in Rom) wird in den weiten Rahmen seiner Zeit und Umgebung gestellt, die in lebendiger Fülle und reicher Plastik zur Erscheinung kommen. Das Schrifttum des vielseitigen Predigers ist für solche Betrachtung umfassend herangezogen, auch unter Benutzung der nicht immer leicht greifbaren italienischen Quellen. Theologen und Literaturwissenschaftler, nicht minder Seelsorger und Prediger werden mit viel Belehrung und großem Nutzen zu dieser anregenden Studie greifen, die in allem eine starke Originalität und reiche Ergebnisse aufweist.“

Univ.-Prof. DDr. Georg Schreiber, Münster

DIETRICH-COELDE-VERLAG · WERL/WESTF.

Band 5 Trierer Theologische Studien liegt vor:

Franz Mußner

Christus, das All und die Kirche

Studien zur Theologie des Epheserbriefes

XV und 175 Seiten, kart. 17,80 DM

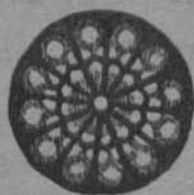
Der Theologie des Epheserbriefes gehört schon seit geraumer Zeit das besondere Interesse der Forschung, besonders, seit man versucht hat, diese Theologie mit Vorstellungen des gnostischen Mythos in Zusammenhang zu bringen. Ob diese „gnostische“ Interpretation zu Recht besteht oder nicht, diese Frage zu klären, ist ein Hauptziel der Arbeit.

Den Ausgangspunkt bildet dabei eine Untersuchung des „Weltbildes“ des Briefes. Sein „Dualismus“ wird eingehend diskutiert und religionsgeschichtlich einzuordnen versucht. Der zweite Teil ist der „kosmischen“ Christologie des Briefes gewidmet (Erhöhungskerygma, „Unterwerfung“ und „Erfüllung“ des Alls durch Christus, „Anakephalaiosis“ usw.). Im dritten Teil wird die Ekklesiologie eingehend erörtert, zunächst in einer fortlaufenden Exegese von Eph 2, 11-22, wobei der Vorstellung vom „neuen Menschen“ und vom pneumatischen „Tempel“ aus Juden und Heiden in der einen Kirche besonderes Augenmerk geschenkt wird. Schließlich wird die paulinische „Leib“-Ekklesiologie nach Inhalt und Herkunft in ständiger Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung erneut untersucht und den Vorstellungen des Mythos konfrontiert. Der Verfasser kommt auf Grund eingehender Textanalysen und religionsgeschichtlicher Vergleiche zur Verneinung eines Zusammenhangs der Theologie des Briefes mit dem gnostischen Mythos. An Stelle einer nur motivgeschichtlichen Methode wird deren Verbindung mit einer sauberen Textanalyse gefordert, da man nur so zu wahren Urteilen zu kommen vermag. Die Untersuchung wirft nebenbei auch einiges Licht auf die Frage der paulinischen Verfasserschaft des Briefes und glaubt diese mit neuen Argumenten stützen zu können.

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

Haben Sie schon bestellt?

Matt/Rahner

Ignatius von Loyola

Ein neuer Bildband

Vorzugspreis bis 31. 10. 55

DM: 21.-

In neuer (4.) Auflage ist erschienen

Wilhelm Bartz

Falsche Propheten

46 Seiten, broschiert 0,50 DM

Das erprobte, aufklärende Schriftchen über „Jehovas Zeugen“

Die Neuapostolische Gemeinde

Die Siebenten-Tags-Adventisten

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

64. JAHRGANG
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Die Gotteslehre in der Dogmatik der Gegenwart / Ignaz Backes . . . 323
Kirche, Laie, Sendung / Otto Semmelroth S.J. 332
Die Rechte des Laien in der Kirche / Linus Hofmann 341

KLEINERE BEITRÄGE:

- Trier und Aquitanien. Ihre kirchlichen Beziehungen in spätrömischer
und fränkischer Zeit / Albert Heintz 363

BERICHTE:

- Der Zweite Deutsche Liturgische Kongreß in München / B. Fischer . . 374

BESPRECHUNGEN 376

EINGESANDTE SCHRIFTEN

1955 - Heft 6

PAULINUS-VERLAG-TRIER

Bibliotheca Semihit
18 DEZ 55
Trierensis

07

Der Laie in der Kirche

Seine Sendung, seine Rechte

31 Seiten, brosch. DM 1,25

Unter diesem Titel sind die zwei Beiträge von Otto Semmelroth und Linus Hofmann in diesem Heft als Sonderdruck erschienen. Es empfiehlt sich weiteste Verbreitung, vor allem in den Kreisen führender Laien, wie der Mitarbeiter in den Werken und Gruppen des Laienapostolates, der Lehrerschaft, der Akademiker.

ZU BEZIEHEN DURCH DEN BUCHHANDEL

PAULINUS-VERLAG, TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Professor Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Die Gotteslehre in der Dogmatik der Gegenwart

Von Professor Dr. Ignaz Backes, Trier

Karl R a h n e r weist im 1. Band seines Buches „Schriften zur Theologie“¹ mit Recht darauf hin, daß es kein begrüßenswertes Zeichen für den Hochstand der Theologie ist, wenn die Lehrbücher Jahrhunderte hindurch in derselben Aufgliederung des Stoffes und Reihenfolge der Themen den Studierenden sich darbieten. Die Einheit der Kirche verlangt nicht die Eintönigkeit der theologischen Wissenschaft. Rahner selbst gibt² die Grundzüge eines neuen Aufrisses der Dogmatik, von dem in dieser Zeitschrift S. 320 die Rede war. Die Absicht der folgenden Zeilen soll nicht sein, das gesamte Gebiet der Dogmatik in einer neuen Einteilung vorzulegen. Nur ein Teil, der dem Verfasser besonders beachtenswert erscheint, die Gotteslehre, soll so, wie sie in neuen Lehrbüchern³ deutscher Sprache behandelt wird, einer prüfenden Betrachtung unterstellt werden.

Seit dem 16. Jahrhundert, als man begann, die gewaltige theologische Summe des heiligen Thomas in noch ausführlicheren Kommentaren zu erläutern und auf dieser Grundlage Lehrbücher geringeren Umfanges *ad mentem divi Thomae* zu schreiben, ist es üblich, die Gotteslehre so darzubieten, daß in gesonderten Traktaten gehandelt wird von Gott, insofern er Einer ist, und von Gott, insofern er die Dreieinigkeit ist. Vor dem 16. Jahrhundert war diese Teilung in dem theologischen Schulbetrieb nicht allgemein üblich, weil man vom Ende des 12. Jahrhunderts an als Schulbuch die Sentenzen des Petrus Lombardus benutzte, die mehr oder minder ausführlich erklärt und in ihren Fragestellungen ergänzt wurden. Petrus Lombardus aber sondert im 1. Buche seiner Sentenzen die Lehre von dem einen Gott nicht von der Trinitätslehre ab. Von dem üblichen modernen Schema der Abtrennung ist Michael S c h m a u s nun bewußt abgegangen. Er beginnt mit der Trinitätslehre und bringt seine Ausführungen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes erst nach der Lehre von den göttlichen Personen unter dem Titel⁴ „Die Lebensfülle des dreipersonlichen göttlichen Selbst“. Diesem Abschnitt schickt er folgenden Überblick voraus, der zugleich die Gliederung angibt:⁵ „Die Darstellung des dreipersonal existierenden göttlichen Lebens umfaßt nach dem Ge-

¹ S. 10–11.

² S. 22–47.

³ Brinktrine, Joh., Die Lehre von Gott I (1953) — Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, neubearbeitet von Josef Gummersbach (im folgenden unter dem Namen des Bearbeiters zitiert) I (1952) — Ott, Ludwig, Grundriß der Dogmatik (1952) — Premm, Matthias, Katholische Glaubenskunde I (1951) — Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik (4. Aufl.) I (1948).

⁴ S. 437 ff.

⁵ S. 438.

sagten ein Zweifaches: Die Schilderung seines inneren Reichtums und die Schilderung seiner Struktur. Die letztere soll vorausgenommen werden, damit bei der Darstellung der Elemente des göttlichen Lebensreichtums nicht immer daran erinnert werden muß, daß sie auf göttliche Weise, auf eine Gott gemäße Weise wirklich sind.“ Auch die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes wird bei Schmaus zu Beginn der Trinitätslehre besprochen⁶ und nicht erst den Darlegungen über das Wesen Gottes vorausgesandt. Innerhalb der Gottheitslehre (also bei ihm nach der Lehre von der Trinität) bringt auch Schmaus die Reihenfolge: 1. Wesen Gottes, 2. die Attribute des Seins, 3. das Wissen Gottes und 4. der Wille Gottes, wenngleich er andere Bezeichnungen wählt⁷, nämlich: 1. „Kennzeichnung der göttlichen Lebensfülle im allgemeinen“, danach „die Auseinanderfaltung der Lebensfülle des dreipersonlichen Gottes“. Dieser Abschnitt wird eingeteilt in: 1. „Die Struktur der göttlichen Lebensfülle“ (= Seinsattribute). 2. „Der Inhalt der göttlichen Lebensfülle.“ Dieser Inhalt wird in zwei Kapiteln dargelegt: „Das göttliche Leben als personale Vernunft.“ „Das göttliche Leben als personaler Wille.“

Für Schmaus war ausschlaggebend die Tatsache, daß der christliche Gott eben der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ist⁸. So ist er geoffenbart und so muß er verkündigt werden. Wissenschaftliche Theologie und Verkündigungstheologie dürfen nicht auseinanderfallen. Es genügt nicht, hinter die einzelnen theologischen Lehrsätze kürzere oder längere Hinweise auf den „Lebenswert“ der betreffenden Wahrheit einzusetzen. Erst recht ist es unzulänglich, wenn nur bei einzelnen Dogmen, nicht bei allen, die „Lebenswerte“ hervorgehoben werden⁹. Die Theologie will nicht nur anleiten zur Verkündigung und Lebensführung. Sie will selbst verkündigen, freilich in der Weise der Wissenschaft.

Darüber hinaus muß die Theologie die Grundlage für den vornehmsten Akt des christlichen Lebens so sichern, daß dieser Akt unmittelbar aus der theologischen Betrachtung heraus vollzogen werden kann: Die Anbetung und der Lobpreis Gottes im Glauben¹⁰. Für ein christliches Beten gilt aber das bekannte Wort Pascals, daß der Gott der Christen nicht der Gott der Philosophen sei. Wer ganz aus dem christlichen Glauben heraus betet, wendet sich nicht in der Gebetsanrede an Gott im allgemeinen, nicht an das abstrakte göttliche Wesen, sondern an ein konkretes Du als Gegenüber der redenden menschlichen Person. Damit sollen Personifizierungen nicht ganz ausgeschlossen werden, aber sie dürfen nicht die Regel werden. Welche Person aber ist das Gegenüber unserer Gebetsanrede? Es kann der

⁶ S. 162 ff.

⁷ S. XV—XVI.

⁸ Vgl. die Vorworte zu den einzelnen Auflagen bei Schmaus.

⁹ Vgl. Premm.

¹⁰ Die auf Hans Urs von Balthasar zurückgehende Unterscheidung einer sitzenden und einer knienden Theologie ist auch sachlich überspitzt.

Vater im Himmel sein, zu dem wir im Heiligen Geiste den Zugang durch Christus haben, oder Jesus Christus, des Vaters Sohn und unser Herr, oder der Heilige Geist. Die beim heiligen Thomas von Aquin stehende¹¹ und oft¹² nachgesprochene Meinung, daß wir im Vaterunser die ganze Trinität anreden, entspricht weder dem biblischen noch dem liturgischen Gebrauch.

Wir können freilich auch im Gebete mehrere göttliche Personen zusammen anreden und besitzen, um nicht gegen den Monotheismus zu verstoßen, die Wortbildung „Dreieinigkeit“¹³. Aber die weit überwiegende Mehrzahl der liturgischen Anrufungen Gottes geht auf eine einzelne göttliche Person.

Wenn wir nun als Christen durch die Glaubenslehre und ihre Verkündigung, auch die wissenschaftliche, auf die lobpreisende Anbetung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes hingewiesen werden, dann dürfte auch das ein Grund sein, in der Gotteslehre mit der Trinitätslehre zu beginnen¹⁴.

So sehr man es also begrüßen muß, wenn die Gotteslehre in wissenschaftlicher Verkündigung und zur gläubigen Anbetung als Verbindung der Gottheits- und Trinitätslehre dargeboten wird, so sprechen doch auch gewichtige Gründe dafür, die Lehre von Gott als dem Einen und die von Gott der Dreieinigkeit in getrennten Traktaten darzulegen. Schon Thomas von Aquin hat¹⁵ darauf hingewiesen, daß die allgemeine Gotteslehre auch von der Philosophie ergründet worden ist, während die Trinitätslehre sich den Wahrheiten zuwendet, die menschliches Denken ganz übersteigen. Die Geschichte gibt uns einen weiteren Hinweis. Die Philosophen sind in

¹¹ S. theol. 3 q. 23 a. 2 contrâ, obwohl auch hier das Argument im „Contra“ mit der Ansicht des Aquinaten sich nicht genau deckt, wie die weiteren Ausführungen in dem Artikel zeigen. In der Trinitätslehre der theologischen Summe und des Compendium theologiae wird für den Gebrauch innerhalb des christlichen Glaubens der Name „Vater“ der 1. göttlichen Person vorbehalten. In der Erklärung des Vaterunser, die in der theologischen Summe II IIae q. 83 a. 9 und im Comp. theol. pars 2 cap. 2—4 steht, ist es nicht so ganz deutlich, wer angeredet wird. Dasselbe gilt für das Opusculum Expositio orationis dominicae.

¹² Franz Suarez, Opera t. 14 p. 35. 242 (Vivès, Paris 1859) meint in seiner Abhandlung über das Gebet, es sei mehr probal, das Vaterunser richte sich an die ganze Trinität. Den oben erwähnten Artikel S. theol. 3 q. 23 a. 2 des Aquinaten hält er nicht für erklärungsbedürftig (Opera t. 18 p. 474).

¹³ Unser deutsches Wort Dreieinigkeit ist wohl gebildet worden aus dem mittelalterlichen Verständnis von trinitas als triunitas. In Wirklichkeit ist trinitas eine unmittelbare Bezeichnung der Personen, nicht des Wesens.

¹⁴ Es ist interessant, unter diesem Gesichtspunkt den neuen Katechismus zu prüfen und zu fragen, wie weit er dem Glaubensbekenntnis an Gottvater, den Schöpfer Himmels und der Erde, sich genau anpaßt. Dabei darf nicht vergessen werden, daß „Gott“ sowohl Bezeichnung der Gottheit in concreto als auch Bezeichnung jeder göttlichen Person ist (deus = deitas; deus = habens divinam naturam).

¹⁵ S. theol. 1 q. 12 a. 12; q. 32 a. 1. — Comp. theol. pars 1 c. 36.

ihrer Gotteslehre in mannigfache Irrtümer abgeglitten. Diese wurden berichtigt durch die göttliche Offenbarung. Die Geschichte der göttlichen Offenbarung selbst ist nun so verlaufen, daß zuerst Gott als der Eine sich und sein Wirken geoffenbart hat. Erst Jesus Christus hat, ohne den Monotheismus preiszugeben, seinem Vater sich und den Heiligen Geist gleichgestellt und so die Trinitätslehre geoffenbart.

Schließlich sprechen auch didaktische Gründe dafür, den Unterschied von Wesenheit und Person als Einteilungsgrund für die Gotteslehre zu nehmen¹⁶, so daß der Studierende der Theologie in immanenter Wiederholung und Ergänzung der philosophischen Theodizee sich zunächst mit der göttlichen Wesenheit befaßt und danach erst mit der Personalität Gottes als Trinität. Auch Karl Rahner hat in seinem neuen Aufriß der Dogmatik¹⁷ die Zweiteilung in allgemeine Gotteslehre und christliche Trinitätslehre, wie sie Brinktrine, Gummersbach, Ott und Premm bieten, beibehalten.

Wenn man nun die allgemeine Gotteslehre der Trinitätslehre voranstellt, so fragt es sich, ob den Gründen solcher Teilung in allem voll entsprochen ist. Das Problem der Erkennbarkeit Gottes gestattet uns, hier interessante Beobachtungen zu machen. Bei Brinktrine¹⁸, Ott¹⁹ und Premm²⁰ nimmt die Wahrheit, daß Gott schon durch die Kraft der menschlichen Vernunft (d. h. durch den Beistand des Schöpfergottes, ohne die Gnade Christi) erkennbar ist, den ersten und breitesten Platz ein. Unmittelbar danach sprechen diese Autoren von der Erkennbarkeit Gottes im übernatürlichen Glauben auf Grund der übernatürlichen Offenbarung. Für diese Zufügung war also nicht das Prinzip maßgebend, in der dogmatischen Lehre von Gott dem Einen das mit der philosophischen Theodizee gemeinsame Feld zu bebauen. Auch bei Gummersbach²¹ läßt sich diese Voranstellung unserer natürlichen Gotteserkenntnis bemerken, bei ihm sogar bis zu dem Grade, daß er die Lehre von unserer Gotteserkenntnis im Glauben und in der jenseitigen Gottesschau in einem einzigen Kapitel unterbringt, das überschrieben ist: „Gottes Erkennbarkeit durch die Vernunft.“

Schmaus geht von der Gesamt-Offenbarung Gottes aus. Darum bringt er die folgende Einteilung²²: „I. Die Selbsterschließung des Dreieinigen Gottes in bezug auf seine Tatsächlichkeit (Existenz Gottes). II. Die Selbsterschließung des Dreieinigen Gottes in bezug auf sein personales Selbst

¹⁶ Vgl. Thomas Aq., S. theol. 1 q. 2.

¹⁷ S. 36—37.

¹⁸ S. 13—30. S. 30—33 Glaubenserkenntnis des Daseins.

¹⁹ S. 15—24. S. 20—21 Glaubenserkenntnis des Daseins.

²⁰ S. 50—71. S. 72—75 Glaubenserkenntnis des Daseins.

²¹ S. 116—134. S. 135—138.

²² S. 162.

(Dreipersonlichkeit). III. Die Selbsterschließung des Dreieinigen Gottes in bezug auf die Fülle seines Lebens.“ Schmaus spricht bei der Frage nach der Existenz Gottes folgerichtig zuerst von der „Wortoffenbarung“, dann erst von der „Werkoffenbarung“. Das Problem, wodurch, wie und wie weit das Wesen Gottes für uns erkennbar ist, kommt bei Schmaus im letzten Kapitel des I. Abschnittes zur Sprache²³. Nachdem er darin die übernatürliche Gotteserkenntnis als Erfüllung der natürlichen hingestellt hat, geht er auf die Unbegreiflichkeit Gottes ein, die jeder Erkenntnis des göttlichen Wesens vorgegeben ist. Man hat den Wunsch, es wäre hier mit noch größerem Nachdrucke gesagt worden, daß es sich in diesem Kapitel um die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens (nicht nur des Daseins) und auch der Trinität handele.

Schmaus erörtert, wie gesagt, im I. Abschnitt „Die Selbsterschließung des Dreieinigen Gottes in bezug auf seine Tatsächlichkeit“. Das läßt eine neue Frage entstehen. Ist es nicht Aufgabe der Fundamentaltheologie, die Tatsache der Offenbarung nachzuweisen? Könnte nicht die Fundamentaltheologie als generelle Dogmatik so vorgehen, daß sie zeigt, wie Gott durch die Patriarchen, Propheten und Jesus geoffenbart hat, um dann der speziellen Dogmatik es vorzubehalten, den Inhalt dieser göttlichen Offenbarungen wissenschaftlich zu erörtern? Dabei müßten auch die Grenzen solcher Erkenntnis, eingeschlossen der natürlichen Gotteserkenntnis, abgesteckt werden. Der Inhalt der göttlichen Offenbarung würde dargelegt als Lehre vom Wesen und der Personalität Gottes. Als mitgeoffenbart und als durch die Vernunft schon erkennbar wäre das Dasein Gottes Thema einer Untersuchung. Daß die Weise, wie heute Fundamentaltheologie und Dogmatik sich mit der Offenbarung befassen, problematisch ist, dürfte auch aus dem Aufriß Rahners²⁴ hervorgehen.

Die Frage nach der Erkennbarkeit des Wesens Gottes läßt uns auch denken an das Problem der mystischen „Offenbarung“²⁵ der Gottverbundenheit und der göttlichen Einwohnung. Es ist erfreulich, daß Premm seiner Glaubenskunde eine ausführliche Darstellung der mystischen Theologie eingefügt hat²⁶. Aber die Dogmatik tut gut, wenn sie schon in der Gotteslehre auf die Mystik hinweist, nicht nur um sich von falscher Mystik abzusetzen, sondern auch um die inneren Beziehungen von gewöhnlicher Glaubenserkenntnis, mystischer Erkenntnis und beseligender Schau untereinander aufzuzeigen. So taucht die neue Frage auf, ob nicht die gesamte Lehre von der Erkennbarkeit Gottes schon in die theologische Prinzipienlehre hineingestellt werden soll. Dabei blieben

²³ S. 226 ff.

²⁴ S. 29–32.

²⁵ Joh. 14, 21.

²⁶ Glaubenskunde 4 (1953) 499–531.

die Grenzen zwischen Fundamentaltheologie und theologischer Prinzipienlehre noch zu bestimmen.

Auch bei dem Dogma von der göttlichen Vorsehung lassen sich die Fragen aufwerfen, ob und wie weit diesem Dogma in der allgemeinen Gotteslehre sein Platz anzuweisen ist. Da wir den innergöttlichen Akt der Voraussicht und Vorplanung des Weltgeschehens von der Ausführung dieses Planes unterscheiden, ist es durchaus angemessen, diese letzte in der Lehre von Gott, dem Schöpfer, und jene andere in der allgemeinen Gotteslehre zu besprechen. Aber es fragt sich, ob auch die Lehren von dem göttlichen Heilswillen, von der Prädestination zur übernatürlichen Seligkeit und von der Reprobation, zur allgemeinen Gotteslehre gehören. Wenn man diese von der Trinitätslehre absondert, weil sie auch der Vernunft zugänglich ist, dann dürfen die genannten Themen in ihr noch nicht zur Sprache kommen. Sogar wenn man die Trennung der Gottheitslehre von der Trinitätslehre mit der Geschichte der Offenbarung begründet, ist man nicht genötigt, schon in der allgemeinen Gotteslehre die Dogmen von der Prädestination und Reprobation darzulegen. Denn in der vorchristlichen Zeit hat Gott noch nicht eindeutig geoffenbart, daß sein Heilswille sich auf das Ziel des Menschen bezieht, insofern es übernatürlich ist. Weil also der göttliche Heilswille, die Prädestination und die Reprobation zur übernatürlichen Ordnung des christlichen Heils gehören, empfiehlt es sich mehr, diese Dogmen der Gnadenlehre zuzuweisen²⁷.

Als letzte Frage sei hier noch das Problem der metaphysischen Wesenheit Gottes berührt. Die Seinsmetaphysik sieht in der Identität von So-Sein und Da-Sein, dem *ipsum esse subsistens*, das Attribut, wodurch sich Gott von allem Nicht-Göttlichen zutiefst unterscheidet, und aus dem unser Denken die anderen göttlichen Attribute ableiten kann. Die Mehrzahl der theologischen Lehrbücher hat diese Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes übernommen. Gerade dadurch zeigt die Gottheitslehre eine Struktur, die der philosophischen Theodizee weithin entspricht. Auch da, wo die metaphysische Wesenheit Gottes in einem anderen Attribut gesehen wird, herrscht dieser Eindruck in unseren Lehrbüchern vor. Im Unterschiede zur Theodizee bringt die Dogmatik aus eigenem Gut für die Gottheitslehre noch die Hinweise auf die Lehrentscheidungen der Kirche und auf die Aussagen der biblischen und nachbiblischen Tradition. Aber diese Zusätze erscheinen doch zu deutlich wie nachträgliche Ergänzungen eines ursprünglich philosophisch gedachten Traktates.

Man kann freilich die Aseität als metaphysische Wesenheit Gottes auch aus der Offenbarung zu begründen versuchen, indem man den Gottesnamen Jahwe in diesem Sinne deutet. Aber es scheint, daß das Tetragramm aus dem Zusammenhang heraus²⁸ betrachtet zunächst nur bedeutet

²⁷ So Gummersbach, Ott und Schmaus; anders Brinktrine und Premm.

²⁸ Ex. 3, 1—17.

den ewig, treu und zuverlässig Seienden. Eine Seinsmetaphysik lag nicht im Gesichtsfelde der heiligen Schriftsteller des AT.

So dürfen wir also die Frage stellen, ob von der göttlichen Offenbarung vielleicht ein anderes Attribut Gottes uns nahegelegt wird als dasjenige, wodurch sich Gott von allem unterscheidet, was nicht er ist, und was als die Wurzel aller übrigen Attribute für uns ersichtlich ist.

Hier ist es aufschlußreich, die Theologie des AT und NT zu befragen. Zwar findet Heinisch²⁹ die Aseität in dem Gottesnamen Jahwe ausgesprochen. Aber andere Autoren³⁰ sagen, die wesenhafte Seins-Heiligkeit sei das, was Gott vor allem Geschöpflichen auszeichne.

Es ist besser, Seinsheiligkeit und ethische Heiligkeit einander gegenüber zu stellen als objektive und subjektive, weil das Begriffspaar objektiv-subjektiv das Verhältnis beider nicht genau ausdrückt. Die Seinsheiligkeit als Erhabenheit und Würde, als Majestät und Verehrungswürdigkeit fordert die ethische Heiligkeit des Willens, der das Gute liebt

²⁹ Heinisch, Paul, Das Buch Exodus (Bonn 1934) S. 51–53. Theologie des Alten Testamentes (Bonn 1940) S. 19–21. Die Heiligkeit Gottes wird von Heinisch S. 39–47 zu sehr auf die ethische Heiligkeit eingeschränkt.

³⁰ Vgl. Eichrodt, Walther, Theologie des Alten Testamentes I. Teil S. 139: „Unter allen Aussagen über Gottes Wesen tritt eine durch ihre Häufigkeit wie durch den Nachdruck, mit dem sie gebraucht wird, besonders hervor, nämlich das Prädikat der Heiligkeit. Die Bedeutung dieser Näherbestimmung des göttlichen Wesens wird daran deutlich, daß man die ganze alttestamentliche Religion als „Religion der Heiligkeit“ hat charakterisieren können.“

Vgl. Procksch, Otto, im Theol. Wörterbuch zum NT hrsg. von Gerhard Kittel I S. 90: „Heiligkeit mit Rücksicht auf Gottes Namen. Denn Gottes Name ist der Ausdruck für sein persönliches Wesen, wie es in seinem Heiligtum, in seinem Volk gegenwärtig ist.“ S. 91: „Damit geht der Begriff der Heiligkeit in den der Göttlichkeit über, so daß Jahwes heiliger Name allem Geschöpflichen gegenübertritt.“ S. 93: „Zum Zentralpunkte seiner ganzen Theologie wird der Heiligkeitsbegriff bei Jesaja.“ S. 101: „Wie schon im AT, zumal in der Prophetie, das Hagios-Prädikat... die innerste Bezeichnung von Gottes Wesen enthält (Is 6, 3), so klingt das Trishagion in ununterbrochenem Lobgesang der Thronhüter aus der Johannesapokalypse wieder (Apk 4, 8).“

Vgl. Stein, Bernhard, Der Begriff *Ke'bod* Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis (1939) S. 299: „Mithin ist nach atl. Auffassung der KJ die heilvoll und (oder) unheilvoll sich offenbarende Erhabenheit (=Heiligkeit) des Gottes Jahweh, sofern sie in seinen natürlichen und übernatürlichen Großtaten von den Menschen geschaut und lobpreisend anerkannt wird.“

Vgl. Kittel, Gerhard, im Theol. Wörterbuch zum NT, II S. 250 f.: „Daß die ntl. Verwendung von *Doxa*... dem Septuagintasprachgebrauch entspricht, ist offenkundig. Auch sie hat neben den früher genannten Bedeutungen Ruhm und Macht ihr Eigentliches in der Aussage von der göttlichen Wesensart. Kein ntl. Schriftsteller entzieht sich dem Gesetz dieser Vokabel... Dabei sind im NT... die Übergänge der Bedeutungen: göttliche Ehre, göttliche Pracht, göttliche Macht, sichtbarer göttlicher Glanz oft fließend und nur künstlich gegeneinander abzugrenzen. Inhaltlich jedenfalls liegt immer eine und dieselbe Aussage über die göttliche Wesensart vor.“

und das Böse haßt. Auch Geschöpfen kommt Seinsheiligkeit zu, aber nur bei Gott ist sie wesenhaft.

Die Offenbarung verkündet uns dieses Attribut Gottes auch in Verbindung mit der Trinitätslehre³¹. Es sei hier nur hingewiesen auf die Gebetsanrede Christi „Heiliger Vater“³², auf Jesus selbst, der als der „Heilige Gottes“³³ in der hypostatischen Union die ungeschaffene Heiligkeit Gottes zu eigen hat und darum angebetet werden muß, und schließlich auf die Bezeichnung des göttlichen Geistes als „Heiliger Geist“.

Auch in neuen Lehrbüchern der Dogmatik finden sich Äußerungen, die diesem Befunde der biblischen Theologie Rechnung tragen. Zwar bringen Ott und Premm kein eigenes Kapitel über die Seinsheiligkeit Gottes. Aber anders ist es bei Brinktrine, Gummersbach und Schmaus. Brinktrine legt ausführlich³⁴ dar, was die Gotteserscheinungen im AT und im NT vom Wesen Gottes uns offenbaren. Er schreibt³⁵: „In den Gotteserscheinungen des Alten Testaments offenbart sich — das können wir zusammenfassend sagen — vor allem das Furchterregende, Überwältigende, Majestätische, Unnahbare, Geheimnisvolle des göttlichen Wesens.“ Ferner³⁶: „Die übertragende Majestät Gottes offenbaren die Thronvisionen.“ Über die Erscheinungen Gottes, von denen das NT berichtet, sagt Brinktrine³⁷: „Nicht nur das Milde und Anziehende (vgl. etwa die Erscheinung bei der Taufe Jesu), auch das Furcht- und Schreckenerregende an Gott (vgl. vor allem die Vision des Messias als Kriegsherrn in Apoc. 19, 11 ff.) tritt auch in den neutestamentlichen Theophanien deutlich zutage.“

Bei Gummersbach lesen wir³⁸: „Die objektive Heiligkeit Gottes ist in der unendlichen Erhabenheit seines Wesens, seines Wissens und seiner Macht über alles Geschöpfliche begründet. Wo immer diese Erhabenheit als unendlicher qualitativer Unterschied zum Ausdruck kommt, ist — direkt oder indirekt — auch die Heiligkeit Gottes kundgegeben.“

Schmaus widmet zwar den Attributen der Würde und Heiligkeit Gottes nur wenige Seiten³⁹ seines umfangreichen Werkes. Aber er sagt doch⁴⁰: „Die Heiligkeit als Seinsbestimmtheit ist die Existenzweise Gottes. Wenn wir von Gott sagen, daß er heilig ist, so wollen wir damit ausdrücken, daß er anders ist als das Geschöpf, anders als alles, was uns aus der Er-

³¹ Vgl. Brinktrine S. 99–106.

³² Joh. 17, 11.

³³ Luc. 1, 34; 4, 34; Act. 3, 14; 4, 27.

³⁴ S. 86–106.

³⁵ S. 97.

³⁶ S. 98.

³⁷ S. 106.

³⁸ S. 246. Darin, daß Gummersbach in dem zitierten Satze einen Unterschied zwischen Seinsheiligkeit und Erhabenheit Gottes macht, ist ihm wohl nicht zuzustimmen.

³⁹ S. 507–515.

⁴⁰ S. 510.

fahrung bekannt ist, daß er über die Menschen und Dinge erhaben ist, daß er im freien herrscherlichen Handeln die Natur und Geschichte formt. Die Andersartigkeit Gottes wirkt sich in zweifacher Weise aus: als unverletzliche, unnahbare, ja drohende und schreckende Majestät und als anziehende, beglückende, gütige und segnende Macht, als Gericht und als Begnadigung, als Gerechtigkeit und als Liebe.“

Wenn nun die Dogmatik, bestimmt von der biblischen Theologie die wesenhafte Seinsheiligkeit Gottes an die erste Stelle bei der Behandlung der Attribute Gottes setzen würde, dann stünde sie auch durchaus in Einklang mit dem Lehramte der Kirche, wie dieses in der Liturgie uns entgegentritt. Es ist keine Frage, daß unsere Liturgie und auch die Kult-gesetze ganz durchdrungen sind von der Grundidee der Seinsheiligkeit Gottes.

Mit dem Gesagten soll kein Gegensatz zu der philosophischen Behauptung, die Aseitität sei die metaphysische Wesenheit Gottes, aufgerissen werden. Es soll nur die Frage aufgeworfen werden, ob das ipsum esse subsistens eine unmittelbare religiöse Aussage ist. Was in der Seins-metaphysik die Aseitität ist, das ist in religiöser Betrachtung die wesenhafte Seinsheiligkeit.

Wenn für das religiöse Denken Gott sich von allen anderen dadurch unterscheidet, daß er allein wesentlich heilig ist, wogegen die Geschöpfe seinhaft heilig nur sein können in Teilnahme, in akzidenteller Weise und durch die Beziehung zu Gott — ähnlich wie die Geschöpfe am Sein Gottes teilnehmen — so erhebt sich noch die spekulative Frage, ob die anderen Attribute Gottes von dieser seinhaften Heiligkeit sich ableiten lassen. In den beiden Sätzen, die oben aus Gummersbach zitiert wurden, liegen auch dafür schon Hinweise. Keine Schwierigkeit macht unserem ableitenden Denken hier das Dogma, daß Gott von der Welt in Wirklichkeit und seinem Wesen nach verschieden ist. Aus der seinhaften Heiligkeit Gottes lassen sich unmittelbar auch seine unendliche Vollkommenheit, daraus seine Einfachheit und Unveränderlichkeit verstehen, sowie seine Unermeßlichkeit der Zeit und dem Raume nach ableiten. Weil Gott in erhabener Majestät über allem Geschöpflichen thront, darum ist auch sein Wissen, Wollen und seine Macht erhaben über alle Grenzen, die geschöpflichem Erkennen, Können und Wollen zukommen.

Die Gefahr, daß hierbei die Dogmatik in die Religionspsychologie abgeleitet, ist leicht zu bannen. Wenn Rudolf Otto das Heilige von seiner Wirkung auf den Menschen her definiert als das *Numinosum*, *Tremendum* und *Fascinosum*, so wird die Dogmatik bei der psychischen Auswirkung der Heiligkeit Gottes nicht stehen bleiben dürfen. Ihre Aufgabe wird es sein, nachzuweisen wie Gott selber in den Offenbarungen des AT und NT sich als den Heiligen uns eröffnet hat, und wie die Kirche uns die Heiligkeit Gottes nahebringt. Die spekulativen Probleme sind dabei nicht zu vernachlässigen.

Kirche, Laie, Sendung

Von Otto Semmelroth S.J., Frankfurt/M.

Viele Menschen sind heute, selbst wenn sie religiös sein wollen, der Kirche gegenüber voller Skepsis. Dafür gibt es mancherlei Gründe. Einer davon ist wohl der, daß man in der Kirche immer gleich die Feindin einer anderen Wirklichkeit wittert, die der Mensch von heute sehr liebgewonnen hat, der Welt. „Kirche und Welt“ sind im religiösen Bewußtsein oft wie Feuer und Wasser.

Wenn aber die Kirche einfachhin als Feindin der Welt erscheint, dann ist sie schon dadurch in unserem Herzen irgendwie verdächtig geworden. Es will uns heute nicht mehr so recht gelingen, die Welt allein für alles Unheil haftbar zu machen und ihr feindselig den Rücken zu kehren, wie manche glauben es einem treuen Leben in der Kirche schuldig zu sein. Mag sein, daß die Welt sehr viel Ungöttliches in sich hat und unter dem Fluch liegt, von dem das 8. Kapitel des Römerbriefes spricht (Röm 8, 20). Wir fühlen uns aber in einer Art Schicksalsgemeinschaft mit dieser Welt und würden es für treulos halten, sie einfach zu desavouieren. Wir tragen alle etwas von dem existentialistischen Lebensgefühl in uns, das uns lieber in tragischem Trotz die Verflochtenheit mit der Welt bejahen und mit ihr untergehen läßt, als in schwächlich erscheinender Angst uns in eine Arche zu retten, während ringsum alles welthaft untergeht.

Es ist nicht zuletzt dieses existentielle Moment, das der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt eine so unausweichliche Dringlichkeit gibt. Wenn das Thema dieses Beitrages heißt „Kirche, Laie, Sendung“, so ist darin zwar das Wort „Welt“ nicht genannt. Und doch ist es der Hintergrund, auf dem das Thema steht. Es ist die dynamische Kraft, die dem Thema seine Dringlichkeit gibt. Auf diese Wirklichkeit „Welt“ hin muß deshalb das Thema behandelt werden.

1. Wirklichkeit und Wesensgestalt der Kirche

In der Darstellung dessen, was die Kirche ist, soll nicht wie in einem Lexikon vorangegangen werden, wo man zunächst das ganze Wesen der fragten Sache definieren würde. Das ist gut und wohl, und man könnte es, wenn auch nicht ohne Schwierigkeit, auch bei der Kirche tun. Besser aber geht man hier nicht von der Festlegung des abstrakten Wesens, sondern von der Betrachtung der konkreten Wirklichkeit der Kirche aus. Hat doch das Vatikanische Konzil gesagt: „Um dem heilbringenden Werk der Erlösung dauernden Bestand zu geben, hat der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen beschlossen, die heilige Kirche zu bauen“ (4. Sitzg. — Denzinger 1821). Die Kirche ist also die Dauerhaftigkeit des Werkes Christi. Was in der Kirche in unsere Gegenwart gestellt werden soll, ist

also nicht ein starres Etwas, sondern ein Werk, das geschieht, jenes Werk, das Christus getan hat, um uns zu erlösen.

1. Wenn wir die Kirche anschauen, wie sie sichtbar vor uns und um uns herum lebt und uns aus der Geschichte früherer Zeiten bezeugt wird, dann machen wir eine bemerkenswerte Beobachtung. Einerseits ist sie in vielen Einzelheiten ihrer Gestalt keineswegs zu allen Zeiten und an allen Orten immer gleich gewesen, andererseits aber gibt es eine gewisse Grundstruktur in ihr, die in aller Veränderung immer gleich geblieben ist.

In vielen Dingen hat die Kirche ihre Gestalt geändert. Es hat — um ein paar willkürliche Beispiele zu nennen — nicht immer Pfarrer und Kapläne gegeben, sondern in der ersten Zeit nur Papst, Bischöfe und Diakone. Andererseits gab es im Anfang, wie Paulus in seinen Briefen zeigt, Aufgaben und Ämter, die es heute nicht mehr gibt: Propheten, Evangelisten, Krankenheiler. In der Frühzeit gab es auch weibliche Diakonissen, es gab den besonderen Stand der Witwen. Andererseits gab es in der ganz frühen Zeit keine Nonnen, Mönche, Ordensleute im heutigen Sinn. Heute gibt es Kardinäle und in der kirchlichen Verwaltung manche Ränge, die es keineswegs immer gab.

Und doch ist bei aller Änderung eine gewisse Struktur der Kirche immer erhalten geblieben. Sie kann ihr nicht genommen werden und sich nicht ändern, weil sie durch Christus selbst gesetzt ist und immer wieder neu durch heilige Sakramente in unauslöschlichen Merkmalen begründet wird. Die Kirche kann im Laufe der Geschichte diese wesentliche Struktur umranken und differenzieren; die wesentliche Gestalt selbst aber ist unantastbar. Dieses Unveränderliche ist eine gewisse Zweifaltigkeit, ein Gegenüber, aus dem sich die Kirche wesentlich zusammensetzt: Einerseits die Gemeinde jener Menschen, die durch Taufe und Firmung das unauslöschliche Siegel der Zugehörigkeit zum Volke Gottes erhalten haben und deshalb „Laien“ heißen. Mit diesem Wort hat man in der Frühzeit das Volk Gottes in der Kirche von denen draußen unterschieden: „Ihr wart vorher ein Nichtvolk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk (λαός Θεοῦ,“ (1 Petr 2, 10). Diesem einen Pol steht dann in der Kirche die Gemeinschaft der geistlichen Amtsträger gegenüber. Auch sie ist, wie die Laiengemeinde, durch ein Sakrament begründet, das ein unauslöschliches Merkmal mitteilt und dadurch einen eigenen Stand in der Kirche bildet, das Sakrament der Weihe. (Wir wollen hier von der Frage absehen, daß nicht alle amtlichen Funktionen in der Kirche dieses Sakrament voraussetzen, und daß für manche Vollmachten außer dem Weihesakrament noch andere Bevollmächtigung nötig ist. Die wesentliche Struktur der Kirche wird trotz aller Überschneidungen, die es gibt, doch durch die das unauslöschliche Merkmal einprägenden und damit standbildenden Sakramente von Taufe-Firmung einerseits und Weihe andererseits begründet.)

2. Daraus ergibt sich: Wenn wir erklären wollen, was die Kirche ist, müssen wir diese beiden Größen richtig deuten.

Den geistlichen Amtsträger der Kirche darf man nicht zunächst als Repräsentanten und Funktionär der menschlichen Gemeinschaft ansehen. Wie wir Wesen und Aufgabe des kirchlichen Amtes deuten müssen, hat uns Paulus einmal gesagt: „An Christi Stelle walten wir des Amtes“ (2 Kor 5, 20). Weil alle Menschen nur dadurch erlöst werden, daß sie wie die Menschen damals (Maria ist ihr klassisches Urbild) Christus, dem Mittler, in persönlicher Entscheidung begegnen, weil aber uns leibhaftigen Menschen eine persönliche Begegnung und Entscheidung für Christus nur möglich ist, wenn er aus seiner Unsichtbarkeit in eine neue Leibhaftigkeit tritt und uns sichtbar begegnet, deshalb hat er sich im Leben der Kirche sichtbare Vertreter bestellt, die er durch das Sakrament der Weihe befähigt, ihm selbst Sichtbarkeit und Leibhaftigkeit vor den Augen der Menschen zu leihen.

Wenn das so ist, dann ist die Aufgabe der geweihten Amtsträger der Kirche die gleiche, die Christus damals hatte. Die aber kann nur von Gott selbst her mitgeteilt werden. „Niemand kann sich selbst diese Würde zueignen“ — es könnte auch fortgefahren werden: niemandem kann sie durch demokratische Wahl von Menschen gegeben werden —, „sondern er muß von Gott dazu berufen werden“ (Hebr 5, 4). Das ist letztlich in einer Aufgabe begründet, die wir bei Christus wie auch beim kirchlichen Priester so oft übersehen. Christus hatte ja nicht nur die Anliegen der Menschen vor Gott geltend zu machen. Gewiß auch das: Wir haben in Christus einen Anwalt bei Gott (1 Jo 2, 1). Diese Anwaltschaft hat er vor allem ausgeübt, indem er durch sein Opfer uns den Weg zum Herzen des Vaters gebahnt, für unsere Sünden gesühnt und uns die Gnade des Vaters eropfert hat. Aber ehe er das tun konnte, mußte er doch zuerst einmal auf diese Erde kommen. Ehe er unsere Anliegen zu Gott hinaufträgt, kam er als Anwalt Gottes zu uns Menschen herab, um die Rechte Gottes bei den Menschen geltend zu machen. Als er Mensch wurde, kam der unsichtbare und deshalb so ferne und von uns als unverbindlich betrachtete Gott in eine uns oft unbequeme Nähe.

Wenn nun das heilige Amt der Kirche die Erlösertätigkeit Christi vor den Menschen sichtbar zu machen und weiterzuführen hat, dann ist auch seine erste Aufgabe die, den unendlichen Gott aus seiner Unsichtbarkeit immer wieder in die verbindliche Nähe der Menschen zu bringen und so die Menschwerdung Christi fortzuführen. Dann aber ist es natürlich Gottes Sache, den zu rufen, den er als seinen Vertreter zu den Menschen senden will. Es ist nicht Sache des Volkes, ihm seine Gewalt und Aufgabe mitzuteilen. Denn das ist keine menschliche Gewalt. Es ist deshalb auch nicht Sache des Volkes, den geistlichen Amtsträger der Kirche seines Amtes zu entheben, wenn sein Wirken unbequem wird.

Aber auch daß der Priester umgekehrt für die Menschen wirksam vor Gott eintreten kann, hat ihm keine menschliche Volksgemeinschaft ge-

geben. Das nämlich kann wirksam ja nur Christus, der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, und der geweihte Priester der Kirche nur deshalb, weil Christus ihn an seiner Mittlervollmacht teilnehmen läßt. Der Amtsträger der Kirche muß, um seines Amtes walten zu können, die Kraft nicht der Menschen, sondern Christi haben. Die aber kann ihm eben nur Christus geben. So wird man schon lernen müssen, das Amt der Kirche ohne falsche demokratische Wünsche zu sehen; allerdings auch ohne dadurch die Würde des kirchlichen Volkes anzutasten.

So werden wir nun sehen müssen, was das kirchliche Laientum ist. Bei der Größe, die nach Gottes Offenbarung das kirchliche Amt tatsächlich hat, kann man verstehen, daß zu manchen Zeiten und bei manchen einzelnen Vertretern die Versuchung groß sein konnte, so zu tun, als ob die Kirche eigentlich und ganz richtig nur im Klerus verwirklicht würde. In Wirklichkeit unterscheiden sich die Geweihten und die Laien aber gar nicht dadurch, daß die einen mehr, die anderen weniger Kirche wären. Vielmehr sind sie zwei Pole, die nur in ihrer Gemeinsamkeit und Begegnung überhaupt Kirche verwirklichen. Wie nun müssen wir das Laientum der Kirche sehen, ohne dem Christusamt zu nahe zu treten, ebenso aber ohne die dem Laien eigene Würde und Bedeutung aus dem Auge zu verlieren?

Das Wort „Laie“ wird nicht mehr richtig übersetzt. Es hat heute im allgemeinen Gebrauch eine sehr fadenscheinige Ableitung erhalten. Und von dieser her deutet man oft das kirchliche Laientum, wo man dieses doch in Wirklichkeit nur von dem ursprünglichen Glanz dieses Wortes her deuten kann. Wenn man heute in irgendeiner Sparte von einem „Laien“ spricht, dann meint man damit den Dilettanten und Nichtfachmann, der eigentlich nicht viel von der Sache versteht. Wird das auf den Laien der Kirche übertragen, so muß dieser natürlich in einem sehr zweifelhaften Lichte erscheinen. Er ist dann in kirchlichen und religiösen Fragen der Dilettant und Nichtfachmann. Daß ein Wort, das ursprünglich die eigentliche Würde der kirchlichen Gemeinde als „Volk Gottes“ bezeichnete, schließlich gebraucht wird zur Bezeichnung eines Menschen, der eigentlich nur unvollkommen dazugehört, das ist ja wohl der Reflex einer geschichtlichen Entwicklung, die in der Wertung des kirchlichen Laientums recht bedenklich ist und in sorgsamem Bemühungen zum richtigen Verständnis hin aufgearbeitet werden müßte.

Dabei darf man natürlich nicht in die gegenteilige Einseitigkeit fallen und das kirchliche Laientum dem Zugriff des Amtes entwinden wollen. Auch hier gibt es ja, wenn auch nicht immer offen, so etwas wie klassenkämpferische Haltung im Raum der Kirche. Man soll die Dinge gewiß nicht dramatisieren: Manchmal möchte man wirklich wünschen, die Laien würden den Amtsträgern in echter Unruhe etwas unbequemer. Das braucht noch kein Klassenkampf im Raum der Kirche zu sein, sondern

könnte die heilige Spannung der Begegnung sein, wie sie vom Wesen der polar gebauten Kirche her eigentlich gefordert ist. Aber man kann nicht die Würde und Gültigkeit des Laientums der Kirche auf Kosten des Amtes heben, ebenso wie es falsch wäre, die Christuswürde des Amtes auf Kosten des Laientums herauszustellen. Eine Wirklichkeit, die wesentlich auf Begegnung und Partnerschaft gegründet ist, kann nicht dadurch am Leben erhalten werden, daß man den einen Pol auf Kosten des anderen pflegt. Dadurch würde die Spannung vielleicht ausgeräumt, aber auch das Leben vernichtet.

Wenn man schon einmal die an sich abwegige Frage stellen wollte, welcher Teil der wichtigere in der Kirche sei, die Amtsträger oder das Laientum, so wird man vielleicht geneigt sein, das Amt für wichtiger zu halten. So sicher ist das aber nicht. Im Gegenteil: Wenn von verschiedenen Größen jene als die wichtigere zu gelten hat, um deren willen die andere da ist, wenn das Ziel wichtiger ist als das Mittel, dann wird man eben doch sagen müssen, das Laientum in der Kirche sei wichtiger als der Klerus (was nicht heißt, daß es je Kirche ohne Amt geben könne, ebensowenig wie es Kirche ohne Laientum geben könnte, da nur in der Begegnung beider die Kirche sein kann).

Man wird vielleicht sagen, es sei unrichtig, vom Amt der Kirche als einem „Mittel“ auf das Laientum als Ziel hin zu sprechen. Wenn aber der heilige Thomas von Aquin sogar Christus (als Mensch) selbst das Instrument zur Erlösung der Menschen nennt, dann wird der Amtsträger der Kirche, da er doch Repräsentant Christi ist, nichts dagegen haben können, daß man auch ihn „Instrument“, Mittel zur Heiligung und Erlösung des Laientums nennt. Wenn Christus *propter nos homines et propter nostram salutem* Mensch geworden ist, dann wird man auch sagen müssen, daß in der Kirche das Amt *propter laicos* da ist. In der Heilsordnung steht also doch das Laientum in dem Sinne höher als das Amt, wie das Ziel höher steht als das Instrument und Mittel.

So lebt die Kirche aus ihrem Wesen in der Begegnung von geweihtem Amt und getauft-gefrämter Gemeinde. In dieser Begegnung wird die Wahrheit der Offenbarung durch die Jahrhunderte getragen; in dieser Begegnung wird die Gnade der Erlösung lebendig in der Welt. Das Wesen der Kirche ist nämlich dies: ein Bild jener Begegnung zu sein, in der die Erlösung grundlegend verwirklicht wurde, der Begegnung zwischen Christus, dem Mittler, und Maria, dem Urbild der Erlösten. Und nicht nur eine bildliche Darstellung ist die Kirche, sondern ein Bild, das jedem, der diese Darstellung mit verwirklicht, unfehlbar sicher die Frucht des Erlösungswerkes Christi zufließen läßt. Dadurch, daß in Christus Gott den Menschen begegnete, kam die Erlösung in die Welt. Dadurch, daß die Kirche diese Begegnung im Gegenüber von Amt und Gemeinde weiterführt, kommt Erlösung und Gnade über Raum und Zeit hinweg in die

Bereiche der Welt. Die Welt ist ein heiliger Raum geworden, weil sich in ihr durch die Begegnung von Amt und Laientum der Kirche die Begegnung Christi und Mariens weitevollzieht. Damit sind wir beim zweiten Teil: die Kirche in der Welt.

II. Die Sendung der Kirche in die Welt

1. Man wird vielleicht die Frage stellen wollen: Will denn die Kirche überhaupt mit ihrer Begegnung zwischen geistlichem Amtsträger und Laiengemeinde in der Welt sein? Scheint sie nicht vielmehr ängstlich bemüht, diese heilige Begegnung vor den Augen der Welt zu verbergen? Baut sie nicht Kirchenräume mit dicken Mauern und gesicherten Türen, so daß es aussieht, als wollte sie weitermachen, was die Jünger damals taten, als sie aus Angst vor den Juden hinter verrammelten Türen saßen?

Auch der Name, den die Kirche sich seit ihren Urtagen gibt, scheint zu bestätigen, daß sie sich im heiligen Vollzug ihrer Begegnung mit Christus aus der Welt herausziehen wolle. „Ekklesia“ bedeutet Herausgerufensein, es erinnert also an die Andersartigkeit der Kirche gegenüber der Welt. Will und soll also die Kirche überhaupt in der Welt stehen?

Man kann aber diese Distanz, das Wissen um das Herausgerufensein aus der Welt auch ohne Weltfeindlichkeit deuten. Wie ja auch die Sammlung, zu der ein Mensch sich vor Beginn seines Wirkens in der Öffentlichkeit zurückzieht, ihn gerade für diese Öffentlichkeit bereiten soll. Wir kommen hier zu jenem Begriff, der in der Heilsordnung Gottes eine ganz auffällige Bedeutung hat. Es ist das Wort von der Sendung. Die ganze Heilsordnung Christi ist auf das „Apostolat“ gegründet. Alles Heil fängt mit der Sendung an. Als Christus Mensch wird, kommt er als der Gesandte des Vaters, wie er sich selbst immer wieder bezeichnet. Und er weitet sein Heil aus in einer zweifachen Sendung: unsichtbar sendet er den Heiligen Geist, auf daß er die Menschen an Christus binde; und das ist die Seele jener sichtbaren Sendung, in der er aus seinen Jüngern einige zu Aposteln macht und diesem Amte durch die Kirche hindurch Dauer und Bestand gibt. Überall begegnet uns dieses Wort von der Sendung.

So charakterisiert dieser Begriff auch am besten die Stellung der Kirche in der Welt. Sie ist in die Welt gesandt, um die Welt dadurch zu erlösen. Sendung bedeutet aber ein Doppeltes: gewiß ein Drängen hin zu dem, wozu man gesandt ist, also eine positive Hinneigung der Kirche zur Welt. Und doch setzt Sendung zugleich eine Distanz voraus. Kirche kann nicht einfachhin Welt sein, wenn sie zu ihr gesandt ist. Wo oder was man schon ist, dahin kann man nicht geschickt werden. So heißt also gerade die Sendung der Kirche in die Welt, daß sie in einer gewissen Ferne von dieser Welt steht, die dann doch immer wieder zugleich auch Nähe bedeutet, und Nähe, die eine gewisse Distanz nicht aufheben darf. Die

Kirche muß jenes Zugleich von Ja und Nein zur Welt leben, das Christus selbst ausgesprochen hat, wenn er von seinen Jüngern betend sagte: „Sie sind in der Welt (Jo 17, 11), aber sie sind nicht von der Welt“ (Jo 17, 16).

2. Wenn wir daraufhin noch einmal die Polarität betrachten, die der Kirche wesentlich ist, die Begegnung von geistlichem Amt und Laiengemeinde, so entdecken wir, daß in diesen beiden Größen — gerade weil sie gleichwesentlich zur Kirche gehören — das Zugleich von Distanz und Nähe zur Welt sichtbar wird.

Der Geweihte nämlich vertritt kraft seines Amtes Christus. Christus aber ist zwar in die Welt gekommen, Teil unserer Welt geworden, aber er ist und bleibt auch der weltüberlegene Gott. Und in die Welt kam er, um die Welt über sie hinaus zu erheben in den Bereich der gnadenhaften Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes. Wer ihm begegnet, wird deshalb in eine gewisse Distanz von der Welt gezogen, nicht um die Welt zu hassen, sondern um sie über ihre eigenen Grenzen hinaus zu erheben in den Strahlenglanz des göttlichen Lebens. Wenn der geweihte Träger des Amtes diesen Christus repräsentiert, dann muß er die Weltdistanz Christi sichtbar und fühlbar machen. Die Welt müßte, indem sie dem Geweihten begegnet, spüren, daß sie über sich selbst erhoben wird. Der Geweihte hat in besonderer Weise die Distanz der Kirche von der Welt sichtbar zu machen.

Die Laiengemeinde dagegen repräsentiert, macht sichtbar und verwirklicht in besonderer Weise die Weltnähe der Kirche. Wir hatten ja gesehen, daß die Kirche die erlösende Begegnung Christi mit den Menschen in unserer Gegenwart darstellen und dadurch Anteil daran geben soll. Das tut sie durch die Begegnung des Laientums mit dem geweihten Amt. Dieses Laientum, das in der Begegnung mit dem Vertreter Christi Anteil an Erlösung und Gnade gewinnt, lebt aber nur, wenn es verwurzelt ist mit jenem Boden, den wir eben Welt nennen. Der Laie der Kirche kann sich nicht von seinem Beruf, seiner Familie, seiner Kultur und Wirtschaft, seiner Politik usw. lösen und isolieren, wenn er Christus im Amtsträger begegnet. Diese weltlichen Bereiche bestimmen ihn als den, der er ist. Und als der, der er ist, soll er ja Christus begegnen.

Wenn man eine Pflanze dem Licht der Sonne aussetzen will, damit sie wachse und gedeihe, dann reißt man sie nicht aus dem Boden, dem sie eingewurzelt ist. Will man eine Pflanze mehr ins Licht der Sonne rücken, so muß man schon ihren Wurzelgrund mitnehmen. Denn nur wenn sie dem Boden verwurzelt bleibt, kann ihr die Begegnung mit dem Sonnenlicht zum Leben nützen. So kann auch das kirchliche Laientum dem Licht Christi, das ihm der Träger des Amtes begegnen läßt, nicht lebenskräftig begegnen, indem er seine Wurzeln aus dem Wurzelboden der Weltbezirke herauszieht. Der Mensch wird diesen Boden, in dem er „natürlicherweise“ wächst, mit in die Christusbegegnung im inner-

kirchlichen Raum nehmen müssen. Umgekehrt aber wird er auch die Begegnung mit dem Licht Christi, das ihm durch das Amt der Kirche zum Leuchten gebracht wurde, in seine Weltverwurzelung hineinwirken lassen müssen. Wenn ihn das Licht Christi anstrahlt, steht er anders in der Welt, als wenn er vom Dunkel des reinen Diesseits umgeben wäre.

Das heißt: Der Laie der Kirche, der Christus begegnet ist, steht nicht mehr in einer rein naturhaften Verwurzelung in der Welt. Vielmehr ist sein Stehen in der Welt nun Sendung in die Welt geworden. Er hat die Begegnung mit Christus, in der er der Empfangende war — dazu hatte ihn vor allem die Taufe gemacht —, nun weiterzugeben in seiner eigenen Begegnung mit den Bezirken der Welt, in der er der Gebende zu sein hat — dazu hat ihn vor allem die Firmung bestimmt. So geht eine Welle heiliger Sendung von Gott selbst bis in die Bereiche der Welt hinein: Es fing doch schon in Gott selbst an: da steht von Ewigkeit her der Sohn empfangend vor dem Vater. Dann aber sendet ihn der Vater, daß er Mensch werde. Da ist er dann als Gottmensch Christus der Gebende vor den Menschen geworden. Ihm stehen jene Menschen empfangend gegenüber, die wir seine Jünger nennen. Christus aber wählt wieder aus seinen empfangenden Jüngern einige aus und sendet sie — deshalb heißen sie Apostel —, damit sie als die geweihten Amtsträger seiner Kirche selber immer wieder gebend vor der empfangenden Laiengemeinde stehen. Aber die Sendung geht in einem wahren Sinne weiter: Die Laiengemeinde, die durch die Taufe vor allem als empfangende dem geweihten Amt — das ja Christus den Gebenden vertritt — gegenübergestellt ist, wird vor allem durch die Firmung selber wieder gesandt, umgewendet aus einer empfangenden vor Christus zu einer gebenden vor der Welt. So in den Bereichen der Welt zu stehen, daß diese im Christen Christus begegnen und vom Lichte Christi durchstrahlt werden, das ist die große Sendung des Laientums, durch das die Kirche ihre Weltaufgabe verwirklicht.

3. Zum Schluß sei aber vor einer Einseitigkeit gewarnt. Das Dargelegte scheint eine probate Aufgabenteilung anzugeben: der Amtsträger der Kirche ist für den religiös-geistlichen Bereich da, während die Bereiche der Welt einzig dem Laientum zustehen. Von da her schiene dann die Spannung zwischen Kaiser und Papst, zwischen Geistlich und Weltlich nur Folge von unzulässigen Überschreitungen der Kompetenzen zu sein.

Aber die Sache ist nicht ganz so einfach, wie es theoretisch scheinen möchte. Das Heraushalten des Geistlichen aus den Weltbezirken scheitert nicht nur an der Machtgier und Weltlust manches Geistlichen. Es ist auch grundsätzlich nicht einfachhin möglich. Denn wenn der Mensch als Laie in der Kirche dem geistlichen Amtsträger als dem Repräsentanten Christi begegnet, dann muß dieser den Laien nehmen als den, der er ist, als Menschen mit der Welt, der er verwurzelt ist. Der Priester, der mit den

Augen Christi diesen ihm begegnenden Menschen betrachten muß, kann nicht von der Welt absehen, die diesen Menschen umgibt. Dann hätte er ja nicht mehr diesen Menschen gesehen. Gewiß hat der Priester als solcher nicht hineinzureden in die Eigengesetzlichkeit des Politischen, Technischen, Wirtschaftlichen usw. als solchen. Da ist der Laie zuständig. Aber der Priester muß, weil er Christus vertritt, dem Laien immer wieder in Erinnerung rufen, daß dieser in den Bereichen der Welt steht als einer, der vom Lichte Christi angestrahlt ist; daß er in der Welt steht, um in ihren Bereichen der Ordnung des Schöpfers zur Verwirklichung zu verhelfen. (Daß auch der Geweihte zugleich Getaufte ist und deshalb auch die Aufgaben des Laien behält, sei hier nur nebenbei erwähnt.) —

Indem die Laiengemeinde im heiligen Innenbezirk der Kirche dem geistlichen Amt und in ihm Christus begegnet, lebt sie als Volk Gottes. In diese Begegnung aber muß die Welt einbezogen werden, ohne die das Laientum der Kirche nicht wirklich leben kann. Das Laientum wird als Volk bestimmt durch die Welt, als Gottes Volk aber wird es bestimmt durch seine Begegnung mit dem Priester der Kirche.

Die Rechte der Laien in der Kirche

Von Professor Dr. Linus Hofmann, Trier

I.

Fragestellung

Wenn vom Recht der Laien die Rede ist, so braucht eigentlich nicht betont zu werden, daß es sich um die Stellung der Laien in der Kirche handelt. Zwar spricht man auch im weltlichen Bereich von „Laie“, versteht darunter aber den Nichtfachmann. Rechtlich gibt es zwischen ihm und dem Fachmann keinen Unterschied; der Laie kann im Staat — z. B. als Mitglied des Parlamentes — Träger höchster Gewalt sein. Anders in der Kirche. Hier gibt es zwei Stände, die rechtlich klar voneinander abgegrenzt sind, und das ist ein Charakteristikum der Kirche, das ihr von ihrer Stiftung her eigen ist: „Kraft göttlicher Einsetzung sind in der Kirche Kleriker und Laien voneinander unterschieden“ (c. 107).

Die Geschichte des Verhältnisses von Klerus und Laien ist die Geschichte einer starken, oft unheilvollen Spannung, wenigstens wenn man das Mittelalter und die letzten Jahrhunderte ins Auge faßt. Mit überraschender Offenheit spricht eine Bulle Bonifaz VIII. davon, „daß die Laien den Klerikern feind seien“¹, und bezeichnet das als eine „offensichtliche“ Sache. Nun ist aber zu beachten, daß die Bulle gegen Kaiser, Könige und Fürsten gerichtet ist (um ihnen die Besteuerung der Geistlichen zu untersagen), d. h. sie setzt das Laientum mit der weltlichen, öffentlichen Gewalt gleich, eine Gleichsetzung, die nicht nur von Bonifaz VIII. gemacht worden ist, die es aber verschuldet hat, daß den Laien vieles von dem Einfluß und den Rechten, die sie einmal in der Kirche besessen haben, verloren gegangen ist. So ist das Mitrederecht bei der Zulassung zu den Weihen und der Besetzung der kirchlichen Ämter immer mehr eingeschrumpft, weil „laikal“ in zunehmendem Maße als staatliche Einmischung ins Religiöse verstanden — und erfahren wurde. Es war keineswegs nur eine theologische Doktrin, die die Gleichsetzung von laikal und staatlich herbeiführte (indem sie den Nichtkleriker aus dem geistlich-kirchlichen Raum in die „Welt“ verwies)², sondern es war die oft gemachte Erfahrung, daß der organisierte Staat sich einschob, wo das Kirchenvolk gemeint war. Ja, diese Erfahrung beschränkte sich nicht nur auf die Laien. Selbst das Recht der Kardinäle, den Papst zu wählen, mußte noch in neuester Zeit gegen das staatliche Veto verteidigt werden³, und die

¹ c. 3 in VI^o 3, 23.

² Diesen Gesichtspunkt hat besonders F. Arnold, *Kirche und Laientum*, Tübingen 1954 (Tübinger Rektoratsrede) herausgestellt.

³ Ap. Konstit. Pius X. „Vacante Sede Apostolica“ vom 25. Dez. 1904, auf Grund der im Auftrag des österreichischen Kaisers eingebrachten Exklusive gegen die Kandidatur des Kardinals Rampolla im Konklave von 1903.

Beteiligung der Domkapitel an der Besetzung der Bischofsstühle, wie sie z. B. im preußischen Gebiet rechtens war und ist, hat im 19. Jahrhundert oft nur den Vorwand für eine staatliche Einflußnahme geboten⁴ und steht auch heute noch durch die sogenannte politische Klausel⁵ unter dem Schatten staatlicher Bevormundung.

Die Kirche hat sich gegen die von ihr sehr hoch angeschlagene Gefahr der staatlichen Einmischung einmal durch Androhung schwerer Kirchenstrafen zu wappnen gesucht (z. B. gegen das Vorbringen eines staatlichen Einspruches im Konklave), vor allem aber und wirksamer dadurch, daß wichtige Entscheidungen einer möglichst hohen und damit unabhängigeren Stelle vorbehalten wurden. Der Zentralismus der Kirchenleitung, der daraus entstand, minderte naturgemäß die Beteiligung der einfachen Kirchenmitglieder, nicht nur der Laien, sondern auch der Kleriker.

Der Gesichtspunkt Kirche — Staat, oder in der Sprache des Mittelalters: der Traktat über die geistliche und weltliche Gewalt hat lange (ja viel zu lange) das kirchliche Leben und die Ekklesiologie bestimmt und kann deshalb nicht übergangen werden, wenn man über die Stellung des Laien in der Kirche ein gerechtes Urteil gewinnen will. Aber wichtiger ist die Frage nach dem Innen-, d. h. innerkirchlichen Verhältnis von Klerus und Laien, und sie ist auch zeitgemäßer; denn seit der Staat als religiös neutrale oder gar religionsfeindliche Größe auftritt, sind Klerus und katholische Laien ihm gegenüber in derselben Situation. Das Wort vom Klerikalismus ist, auf den politischen Bereich angewandt, ein antiquiertes Schlagwort. Man mag von politischem Katholizismus reden, wenn man darunter das Bestreben versteht, katholische Grundsätze im staatlichen Leben durchzusetzen, — ein Bestreben, das mindestens ebenso sehr von katholischen Laien wie von Geistlichen getragen wird. Es ist jedoch seit mehr als 100 Jahren nicht mehr möglich zu sagen, daß der Klerus an den Laien vorbei oder gar gegen die Laien die Politik in die Hand zu bekommen versuche. (Der Schulkampf wird unter dem Gesichtspunkt des Eltern-, d. h. Laienrechts geführt, und daß er tatsächlich nicht um eine klerikale Position mittelalterlicher Prägung geht, zeigt sich daran, daß das Recht auf nichtkatholische Erziehung, das im Elternrecht einbegriffen ist⁶, einer

⁴ L. Link, Die Besetzung der kirchl. Ämter in d. Konkordaten Papst Pius XI. (Kan. Studien u. Texte, hrsg. v. A. M. Koeniger. Bd. 18/19) Bonn 1942, 241—44.

⁵ Preuß. Konk. Art. 6 Abs. 1 und Reichskonk. Art. 14 Abs. 2 Z. 2.

⁶ Wie sehr man sich auf katholischer Seite dieses Zusammenhangs bewußt war, zeigen die Ausführungen E. v. Kettlers: „Diesen Grundsatz verfolge ich bis zu seiner äußersten Konsequenz und ich fordere daher für den Katholiken und gläubigen Protestanten das Recht, seine Kinder im katholischen und protestantischen Glauben zu erziehen, wie ich dem Ungläubigen das furchtbare Recht vindiziere, seine armen Kinder im Unglauben auszubilden.“ Zit. nach J. Schröteler, Das Elternrecht in d. kath.-theol. Auseinandersetzung, München 1936, 375.

solchen Position grundsätzlich widerspricht). Die Frage, die dagegen durchaus aktuell ist und die hier zur Behandlung steht, lautet: Gibt es Klerikalismus in der Kirche?, oder anders ausgedrückt: Welches sind die Rechte des Laien in der Kirche?

II.

Grundrechte

Die Antwort, die der evangelische Kirchenrechtslehrer Ulrich Stutz auf diese Frage gegeben hat, ist der berühmt gewordene Satz: „Die katholische Kirche ist die Kirche des Klerus.“ Er meint das „in dem Sinne, ... daß nach ihrem Rechte ... die Laien mehr nur als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen erscheinen“⁷. Der Beweis für diese These ist scheinbar leicht zu erbringen: Von den 2414 Canones des CIC stehen nur 44 Canones unter der Überschrift *De laicis*, von diesen 44 aber handeln 42 von den kirchlichen Vereinen und ihrer Leitung durch die kirchliche Obrigkeit. Es bleiben zwei Canones, von denen der zweite (683) rein negativ ist: „Es ist den Laien nicht erlaubt, die geistliche Kleidung zu tragen“, so daß also schließlich nur noch ein Canon (682) übrig ist. — Ein ausgesprochenes Scheinargument (wie übrigens auch Stutz deutlich genug sagt); denn die 132 Canones über die Ehe kann man gewiß nicht als Klerusrecht bezeichnen, und ebenso lassen sich viele andere Bestimmungen des kirchlichen Rechtsbuches aufzeigen, die vornehmlich oder auch auf die Laien anwendbar sind.

Schon gleich im ersten Canon des Liber II. CIC, der auf die einleitenden „Allgemeinen Regeln“ (Liber I.) folgt, stößt man auf folgenden bedeutsamen Satz: „Durch die Taufe wird der Mensch in der Kirche Christi zur Person mit allen Rechten und Pflichten der Christen“ (c. 87), — der Christen, das bedeutet, daß der Getaufte als solcher Rechte hat, christliche Grundrechte, für die es keine Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien gibt. Eine Beschränkung dieser Rechte kann nach dem weiteren Wortlaut des Canons nur wegen schuldhaften Verhaltens eintreten, nicht aber wegen mangelnder Zugehörigkeit zu einem bestimmten kirchlichen Stand. Wer gültig getauft ist und den katholischen Glauben bekennt, ist ein volles Glied der Kirche mit allen Christenrechten, er ist Vollgenosse. Die Kirche ist nach einem alten Bild die Arche, die vor dem Untergang rettet; keiner kann mehr darin sein als der andere.

Fragt man, welches die Christenrechte im einzelnen sind, so gibt zunächst c. 682 (der eine Laienkanon) Antwort: „Die Laien haben das Recht, vom Klerus nach Maßgabe der Kirchenordnung geistliche Güter, besonders die heilsnotwendigen Hilfen zu empfangen.“ Die Rolle der

⁷ Der Geist des CIC (Kirchenrechtl. Abhandl., hrsg. v. U. Stutz, H. 92/93) Stuttgart 1918, 83.

Laien wird hier als eine passive beschrieben; sie sind, von einigen Ausnahmen abgesehen, wie Spendung der Nottaufe und Darreichung der heiligen Eucharistie in äußerster Notlage, auf den Klerus angewiesen. Aber den Geistlichen selbst geht es nicht anders. Was das persönliche Heil angeht, sind alle Empfangende, alle müssen sich in Demut an den menschlichen Mittler halten, wie es am deutlichsten die auch für den Priester geltende Beichtpflicht zeigt. Genau betrachtet, ist also c. 682 gar kein Laienkanon; er verleiht ein grundlegendes Christenrecht.

Daß es sich dabei um ein wirkliches Recht handelt, kommt in der Formulierung der Canones zum Ausdruck, die c. 682 näher ausführen. So schließt c. 835 für die Zulassung zur heiligen Kommunion jede Willkür aus: „Wer rechtlich nicht behindert ist, kann und muß zur heiligen Kommunion zugelassen werden. Mit derselben Deutlichkeit sagt c. 1035, daß die kirchliche Trauung nicht in das Ermessen des Pfarrers gestellt ist: „Alle können die Ehe schließen, die rechtlich nicht behindert sind“, und der Pfarrer muß sie zulassen. Jedoch ist dieser Anspruch nicht klagbar; denn es handelt sich nicht um eine privatrechtliche Beziehung zwischen diesem Gläubigen und diesem Priester. Wohl aber läßt er sich auf dem Weg der Beschwerde an die kirchliche Oberbehörde durchsetzen“. Der Rechtsanspruch wird auch dadurch gesichert, daß c. 467 § 1 den Pfarrern ausdrücklich die Pflicht auferlegt, den Gläubigen die Sakramente zu spenden, „so oft sie es rechtmäßig fordern“. An anderen Stellen des CIC heißt es statt dessen: „so oft die Gläubigen vernünftigerweise fordern“ (z. B. c. 892 § 1).

So sehr das Recht selbst also unbestreitbar ist, so kann doch der Zeitpunkt seiner Erfüllung nicht einseitig vom Fordernden festgesetzt werden, d. h. ob die Spendung des Sakramentes (der Buße z. B.) in diesem Augenblick dem Geistlichen zugemutet werden kann, entscheidet nicht allein und nicht an erster Stelle der Empfänger. Die Erfüllung hat grundsätzlich unentgeltlich zu geschehen (c. 736).

Das Recht auf geistlichen Beistand besteht zunächst, aber keineswegs ausschließlich dem eigenen Pfarrer gegenüber. Zum öffentlichen Gottesdienst, einschließlich der Eucharistie, haben die Gläubigen in allen Kirchen, nicht nur in der eigenen Pfarrkirche, freien Zutritt, sogar in den Kirchen eines anderen Ritus (c. 866 § 1). Dasselbe gilt von dem privaten Besuch des (öffentlichen) Gotteshauses (c. 1188 § 2 n. 1). Als Haus des Vaters soll es allen Kindern des Gottesreiches offen stehen, ja dieses Recht wird nicht einmal durch die Exkommunikation genommen, während diese das Recht auf die anderen geistlichen Güter, auch auf die Teilnahme am Gottesdienst, aufhebt (c. 2259 § 1; 2260; 2262 § 1). Aber auch die individuelle Spendung der Sakramente und Sakramentalien ist in der Regel nicht dem

* H. Keller — O. v. Nell-Breuning, Das Recht der Laien in der Kirche, Heidelberg 1950, 46.

eigenen Pfarrer, d. h. einer bestimmten Persönlichkeit vorbehalten. Von dem alten „Pfarrzwang“ bestehen heute nur noch Überreste, d. h. bestimmte geistliche Amtshandlungen dürfen nur von dem Ortspfarrer oder in seinem Auftrag vollzogen und können nur von ihm gefordert werden (c. 462). Es sind vor allem solche Vorgänge, die entweder aktenkundig gemacht werden müssen (wie Taufe und Trauung), oder die in der Öffentlichkeit (zumal außerhalb des Gotteshauses) liturgisch vollzogen werden, wie die öffentliche Krankenkommunion und die Häusersegnung am Kar Samstag. Völlig ist die Beichte dem Pfarrzwang entzogen. Das Recht, vom Klerus geistliche Hilfe zu fordern, bedeutet also meistens auch das Recht, den Geistlichen auszuwählen, von dem man sich helfen lassen will. Die Gläubigen sind zwar an den Klerus gebunden, im allgemeinen aber nicht an einen bestimmten Kleriker. „Die heutige Kirchenordnung setzt also umgekehrt dem Kleriker, auch dem eigenen, örtlich zuständigen Pfarrer eine Schranke, die ihm wehrt, den Gläubigen seine Dienste aufzudrängen, die Gläubigen irgendwie an seine Person zu binden.“⁹ Zwar sollen die Gläubigen ermahnt werden, daß sie häufig in der eigenen Pfarrkirche an dem Gottesdienst und der Predigt teilnehmen (c. 467 § 2), eine Bestimmung, hinter der das sehr ernste Anliegen einer einheitlichen Seelsorge zu erkennen ist. Aber es bleibt zu beachten, daß nur der häufige, nicht der ausschließliche Besuch des Pfarrgottesdienstes gewünscht wird, und das mit der Einschränkung: „wenn es bequem geschehen kann“, und schließlich, daß eine Mahnung nicht die Freiheit nimmt, anders zu handeln. Wenn jemand die Klosterkirche der Pfarrkirche vorzieht, so kann der Pfarrer von Rechts wegen weder mit dem Vorwurf des Ungehorsams und noch viel weniger mit Androhung irgendwelcher Sanktionen gegen ihn vorgehen (und aus seelsorglicher Klugheit wird er nicht einmal Unwillen zeigen).

Kennzeichnender als der bisher beschriebene Punkt ist für die rechtliche Stellung der Laien die sogenannte Koalitionsfreiheit, d. h. das den Gläubigen zustehende Recht, sich frei zu versammeln und zusammenzuschließen. Dieses Recht bezieht sich nicht nur, wie man denken könnte, auf den weltlichen, außerkirchlichen Bereich, sondern gibt den Laien die Möglichkeit, in gemeinsamem Vorgehen auch religiöse Zwecke zu verfolgen. Sie können sich z. B. ohne geistliche Mitwirkung zu Wallfahrten zusammenfinden — gerade auf diesem Gebiet ist die Initiative der Laien von jeher besonders stark — und unter sich Wallfahrtsvereinigungen stiften. Sie dürfen sich aber auch zu karitativen Aufgaben, also zu einer Betätigung, die über den eigenen Kreis hinausgreift, zusammenschließen¹⁰. Sie dürfen das, weil das Recht es nicht verbietet. Es kann sein,

⁹ Keller 44 f.

¹⁰ c. 685 sieht für Vereine drei Zwecke vor. Der letzte, Pflege des öffentlichen Gottesdienstes, kommt nur für „kirchl. Vereine“ i. e. S., nicht für private Zusammenschlüsse in Frage.

daß die Kirchenleitung zu solchen Vereinigungen keine Stellung nimmt; es ist im Codex aber auch vorgesehen, daß sie kirchlich „empfohlen“ werden (c. 684), und schließlich, „daß sie kirchenamtlich errichtet oder wenigstens approbiert“ werden (c. 686). Nicht als wenn diese Stufenfolge in jedem einzelnen Fall bis obenhin durchlaufen werden müßte; das Kirchenrecht sieht die Empfehlung und die kanonische Errichtung vor, erzwingt sie aber keineswegs, und sowohl an Zahl wie Bedeutung übertreffen die kirchlich nicht approbierten, sogenannten „katholischen Vereine“, die „kirchlichen Vereine“ (der dritten Stufe) immer mehr. Aber auch diese bleiben trotz ihres amtlichen Charakters Laienvereinigungen. Dasselbe gilt übrigens auch von den kanonisch noch fester geformten nichtpriesterlichen Orden und klösterlichen Gemeinschaften sowie den „weltlichen Instituten“. Sie verdanken in der Regel der Privatinitiative frommer Laien ihre Entstehung und beweisen damit eindrucksvoll die Bedeutung der Koalitionsfreiheit. Daß es sich vornehmlich um ein Laienrecht handelt, ergibt sich daraus, daß die Kleriker in diesem Punkte weniger frei sind, insofern der Verband (Bistum oder Kloster), dem sie schon angehören, und der kirchliche Dienst, dem sie sich ganz geweiht haben (*divinis ministeriis mancipati*: c. 108 § 1), weniger Platz für andere Zuständigkeiten lassen, so daß Priestervereinigungen praktisch ohne oberhirtliche Genehmigung nicht organisiert¹¹ und Versammlungen der Geistlichen eines bestimmten Gebietes ohne Einvernehmen mit dem Gebietsoberen nicht veranstaltet werden können. Für den Gesamtklerus eines Bistums ist das auch gesetzlich festgelegt (c. 357 § 1), ebenso steht rechtlich fest, daß die Bischöfe (sei es der Gesamtkirche, sei es eines Landes oder einer Kirchenprovinz) kein Selbstversammlungsrecht haben (cc. 222 § 1; 281; 284 n. 2).

Die Zulassung religiöser Vereinigungen bedeutet, daß neben der geistlichen Führung, der der Christ (auch der Kleriker) sich grundsätzlich unterstellen muß, d. h. *in concreto*, neben der pfarrlichen Seelsorge eine andere Betreuung stehen darf, wie ja auch die in der Familie und dem Kloster geübte Erziehung und Führung neben der Pfarrseelsorge ihr Recht hat. Die Betreuung, die von einer Vereinigung geleistet wird, ist stärker oder schwächer, je nach dem Statut, das sich die Vereinigung gegeben hat; sie kann durchaus in einer intensiven geistlichen Führung der Mitglieder untereinander bestehen, ja sie kann sich — als karitative oder apostolische Betätigung — auch an Nichtgenossen, d. h. im ganzen Raum der Pfarrei und darüber hinaus auswirken: Die vom Klerus geleistete Pfarrseelsorge besitzt keine Monopolstellung. Solange sich die von der religiösen Vereinigung geübte Tätigkeit als *privates christliches Wirken* aus gibt und nicht kirchenamtlich auftritt, ist sie grundsätzlich berechtigt. Das Auftreten in der Öffentlichkeit ist noch kein öffentlich-

¹¹ Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 161 Abs. 2 letzter Satz.

amtliches Auftreten. Gemeinsame Gebetsverrichtungen in einer öffentlichen Kirche sind daher gestattet, sofern sie sich nur der vom Pfarrer festgesetzten Kirchenordnung einfügen. (Bilder oder Fahnen können nicht ohne Erlaubnis des Kirchenrektors in der Kirche angebracht werden.)

Während der Empfang der Sakramente und Sakramentalien, auf die der Laie ein Recht hat, nicht ohne den Klerus möglich ist, gibt es also eine geistliche Betreuung ohne Geistliche, eine „Seelsorge“ sozusagen am Klerus vorbei, von Laien ausgeübt, — wie in der Familie und im Kloster, so auch in katholischen Vereinigungen. Jedoch ist das Verhältnis zwischen den beiden Linien, der Klerus- und der Laienführung, nicht als bloßes Nebeneinander zu charakterisieren. Einmal unterliegen alle Vereine, die religiöse Zwecke verfolgen, der kirchlichen Überwachung hinsichtlich der Übereinstimmung ihrer Prinzipien und Tätigkeit mit der kirchlichen Lehre, was freilich nur eine negative Einflußnahme ist. Sodann haben in der Regel die „kirchlichen Vereine“ und auch viele „katholischen Vereine“ einen Geistlichen als Leiter oder wenigstens als Beirat, eine Einrichtung, die vielfach den laikalen Charakter der Vereinigungen verdeckt¹². Grundsätzlich, d. h. vom kirchlichen Recht her, ändert sich aber an dem Bestand eines eigenen, von der privaten Initiative zu gestaltenden Raumes des kirchlichen Lebens dadurch nichts, daß seine Bedeutung hie und da vom Klerus und noch häufiger von den Laien selbst nicht gekannt wird.

Die Unterrichtung der Laien über die ihnen zukommende Stellung in der Kirche ist im übrigen Pflicht des Geistlichen und damit ein weiteres Laienrecht. „Der Seelsorger soll die Gläubigen über die Gnade und Würde ihrer Zugehörigkeit zur Kirche und über ihre Rechte und Pflichten in der Kirche belehren“, sagen die Synodalstatuten des Bistums Trier (Art. 143 Abs. 3), und die Kölner Diözesansynode 1954 (Dekr. 378 d) gibt dem Laien „das Recht, vom Klerus über die ihm in der Kirche zufallenden Befugnisse und Pflichten unterrichtet zu werden.“ Die Befugnisse des Laien sollen nicht ein Geheimwissen des Klerus bleiben. Congar¹³ spricht den Laien „das unveräußerliche Recht zu, in der Kirche gehört zu werden“. Die Formulierung zeigt, daß er dabei an eine natürliche Billigkeit denkt. Ein positiv formulierter Rechtsanspruch liegt nicht vor, und man kann sich auch nicht leicht vorstellen, wie dieses Recht gesetzlich umschrieben werden sollte. In der Kölner Diözesansynode 1954 (Dekr. 383 § 1) heißt es, daß es „dem Laien nicht verwehrt“ sei, „Versagen im Klerus in brüderlicher Zurechtweisung und im Bewußtsein seiner eigenen Unzulänglichkeit zu beanstanden. Es geschehe zunächst in persönlicher Aussprache von Mensch zu Mensch“. Die Trierer Synodalstatuten (Art. 156 Abs. 4) haben das hier gemeinte Anliegen weiter und positiver

¹² E. Melichar, Über die rechtl. Stellung des Laien in der Kirche, in: Öst. Archiv f. KR 5 (1954) 62—78, hier bes. 78.

¹³ Dokumente 3 (1947) 401.

gefaßt, bedienen sich aber ebenfalls einer betont paränetischen (unjuristischen) Ausdrucksweise: „Auch in Angelegenheiten der Seelsorge soll er (der Seelsorger) bereitwillig ihren Rat erfragen“ — gemeint sind die Mitglieder des Kirchengvorstandes als die „Vertreter und Vertrauensleute“ der Gemeinde — „und anhören; wenn sie im Interesse der Seelsorge und der Gläubigen ehrlich und freimütig auf Mängel und Fehler hinweisen, höre er sie ohne Unwillen an und schenke ihrem Urteil und ihren Anregungen gebührende Beachtung.“

Schließlich ist unter den allgemeinen Rechten der Kirchenglieder auch das *Klagerecht* aufzuzählen. Soweit klagbare Ansprüche bestehen, kann auch der *Lai*e die kirchlichen Gerichte anrufen, ja c. 1569 gibt sogar „jedem Gläubigen auf dem ganzen Erdkreis“ das Recht, seine Klage unmittelbar an den Heiligen Stuhl zu richten, gleichviel in welcher Instanz die Sache verhandelt wird und in welchem Stadium sich das Verfahren befindet, also auch erstinstanzlich.

III.

Dienstrechte

Wenn Kleriker und Laien sich in so vielen Rechten treffen, worin besteht nun der rechtliche Unterschied zwischen beiden Gruppen? — Nach dem CIC besteht er darin, daß der Kleriker für den kirchlichen Dienst ausgesondert und mit Vollmachten ausgerüstet wird, die dem Laien nicht zukommen. Die Vollmachten, die im kirchlichen Dienst betätigt werden, kann man auch als Rechte bezeichnen, wobei dieses Wort dann aber in einem anderen Sinn gebraucht wird als in den bisherigen Ausführungen über die allgemeinen Christenrechte. Diese sind auf das eigene geistliche Wohl gerichtete, individuelle Rechte, jene dienen dem sozialen Leben der kirchlichen Gemeinschaft, sind dienstliche Befugnisse: *Dienstrechte*.

Obwohl der Laien nicht in gleicher Weise für den kirchlichen Dienst bestimmt ist wie der Kleriker — er gehört nicht zu dem Berufssoldatentum der *militia Christi*, mit welchem Namen seit alters her der Klerus bezeichnet wird —, so ist doch auch er seit der Taufe mitverantwortlich für seine Mitchristen und das Reich Gottes insgesamt; auch er ist als Gefirmter ein *miles Christi*, und auch ihm kommen dementsprechend gewisse Dienstrechte in der Kirche zu.

Als Laien-Dienstrecht kann an erster Stelle das *Elternrecht* bezeichnet werden. Zwar hat es seinen Ursprung nicht im Kirchenrecht, sondern im Naturrecht; aber es wird von der Kirche ausdrücklich anerkannt, es ist kirchenrechtlich näherhin umschrieben, und es bezieht sich auf einen Dienst in der Kirche; denn die christliche, durch das Ehesakrament geheiligte Familie ist sicher kirchlicher Raum, und in der

religiösen Erziehung der Kinder wird eine „kirchliche Führungsaufgabe“¹⁴ erfüllt. Die Kirche erkennt das Elternrecht nicht nur den Ansprüchen des Staates, sondern auch denen der kirchlichen Führung, d. h. des Klerus gegenüber an. „Die Eltern haben das erste und ursprüngliche Recht und die Pflicht, für die Pflege und Erziehung ihrer Kinder zu sorgen.“¹⁵ Dem entsprechend erkennt ihnen der Codex die vornehmste Erziehungsaufgabe zu, die es geben kann, die Hinführung des Kindes zur heiligen Kommunion. Die Eltern sind nicht nur vor allen anderen (ausdrücklich auch vor dem Beichtvater und Pfarrer) dafür verantwortlich, daß ihre Kinder (*impuberes*) dem Kirchengesetz entsprechend die heilige Eucharistie empfangen (c. 860), sondern ihnen steht auch vor dem Pfarrer das Urteil über die hinreichende Disposition des Kindes zu (c. 854 § 4)¹⁶, und sie können (und sollen nach Möglichkeit) selbst ihre Kinder auf die (Früh-) Kommunion vorbereiten. Der Pfarrer hat nur ein (negatives) Überwachungsrecht; er kann ein Kind nicht abweisen, wenn es genügend vorbereitet ist. Wer es vorbereitet hat, ist nicht entscheidend. Ja, „Zurückweisung eines Kindes darf bei Widerspruch der Eltern nur mit Einverständnis des Bistumsoberen erfolgen“¹⁷, auch wenn die Eltern sich vorher weder mit dem Pfarrer noch mit einem anderen Geistlichen ins Benehmen gesetzt hätten.

Auch in der übrigen religiösen Erziehung hütet sich der Gesetzgeber peinlich, das Vorrecht der Eltern anzutasten. Sie werden zwar verpflichtet, „dafür zu sorgen, daß alle, die ihnen untergeben oder anvertraut sind, katechetische Unterweisung erhalten“ (c. 1335), aber der Ausdruck „sorgen“ läßt offen, ob sie selbst diese Unterweisung vornehmen oder durch andere halten lassen sollen, wie auch c. 1372 § 2 unter dem Titel *De scholis* den Eltern auferlegt, „für die christliche Erziehung ihrer Kinder zu sorgen“, ohne daß damit eine schulische Erziehung vorgeschrieben werden soll. Der Besuch des schulischen oder pfarrlichen Religionsunterrichts kann rechtlich nicht erzwungen werden. Auch besteht — abstrakt gesprochen — dazu keine Gewissensverpflichtung, falls nur die Kinder gut unterrichtet werden, und weder die Eltern noch die Kinder können mit Verweigerung der Sakramente dazu angehalten werden.

Nach einem Dekret der Konzilskongregation vom 12. Januar 1935 „dürfen die Pfarrer nach Vorschrift des c. 1330 zu den Sakramenten der Buße und Firmung jene Kinder nicht zulassen, die nicht — entsprechend dem Dekret der Sakramentenkongregation vom 8. August 1910 — eine

¹⁴ Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht I⁷ Paderborn 1953, 311.

¹⁵ Köln. Diözesansyn. 1954 Dekr. 392.

¹⁶ Über die Rolle des Beichtvaters s. P. Heilbernd, Die Erstkommunion der Kinder in Gesch. u. Gegenw., Vechta 1954, 59, der die Ansicht vertritt, daß die Eltern auch unabhängig vom Beichtvater ihr Urteil über die Disposition abgeben können.

¹⁷ Synodalst. d. Bist. Trier Art. 241 Abs. 2.

hinreichende katechetische Unterweisung empfangen haben.“¹⁸ Die Verweisung auf c. 1330, der vom Beicht-, Firm- und Kommunionunterricht handelt, erweckt den Eindruck, als solle der Nichtbesuch dieses Unterrichts sanktioniert werden; c. 1330 sagt jedoch mit keinem Wort, daß die Teilnahme an dem pfarrlichen Unterricht notwendig sei, sondern legt nur den Pfarrern die Pflicht auf, ihn abzuhalten, woraus sich zwar ein Recht, nicht aber eine Verpflichtung auch der Kinder und Eltern ableiten läßt. Das (Frühkommunion-)Dekret von 1910, auf das ebenfalls verwiesen wird, beabsichtigt noch weniger eine Monopolisierung des pfarrlichen Kommunionunterrichts, ja von einem solchen ist ausdrücklich gar nicht die Rede, und der Besuch der „öffentlichen Katechesen“ nach der Erstkommunion wird der Sorge der Eltern nur bedingt empfohlen: „wenn sie nicht auf andere Weise die religiöse Unterweisung ihrer Kinder ergänzen“¹⁹. Eine dritte Verweisung, die sich in dem Dekret der Konzilskongregation findet, macht vollends deutlich, daß an eine Einschränkung des elterlichen Erziehungsrechtes nicht gedacht ist: Das Dekret zieht c. 1335 an und zitiert zu seiner Erklärung die Weisung Benedikts XIV., die Eltern sollten angelegentlich darauf hingewiesen werden, daß es ihre Sache sei, die Kinder in den Glaubensgeheimnissen zu unterrichten, „und wenn sie dazu nicht geeignet seien, dann müßten die Kinder in die Kirche gebracht werden, in der die Vorschriften des göttlichen Gesetzes auseinandergelegt werden.“²⁰ Das Prinzip der Subsidiarität ist hier, wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach auch für den kirchlichen Bereich anerkannt.

Freilich ist in der konkreten Situation das *subsidium* der außerfamiliären Unterweisung praktisch unentbehrlich und seine Inanspruchnahme daher fast immer eine sittliche Verpflichtung. Ein Beharren auf dem Rechtsstandpunkt wird nur in Ausnahmefällen „gerecht“ sein. — Außerdem wird auch vom positiven göttlichen Recht die elterliche Gewalt insofern begrenzt, als es für Getaufte grundsätzlich keine Wahl zwischen katholischer und nichtkatholischer (sei es religionsloser, sei es andersgläubiger) Erziehung gibt.

Mit dem Elternamt hängt aufs engste die kirchliche (Tauf-) Patenschaft zusammen. Da den Klerikern der höheren Weihen die Übernahme dieses Amtes ohne ausdrückliche Erlaubnis ihres Oberhirten untersagt ist (c. 766 n. 5), hat man es als ausgesprochenen Laien-Dienst zu betrachten. Seinem Inhalt nach kann dieser Dienst, wenigstens soweit es sich um die Kindertaufe handelt, als Fortsetzung und Ergänzung der elterlichen Aufgaben und somit als ein übertragenes Elternrecht aufgefaßt werden, womit die Festsetzung des c. 765 n. 4 übereinstimmt, daß vor allen anderen die Eltern die Person des Paten zu bestimmen haben.

¹⁸ II a, AAS 27 (1935) 149 f.

¹⁹ VI, Fontes CIC V 84.

²⁰ II b, AAS 27 (1935) 150, entnommen der ep. encycl. „Etsi minime“ v. 7. Febr. 1742. § 7, Fontes CIC I 717.

Andererseits erwirbt der Pate eine geistliche Vaterschaft über den Täufling (geistliche Verwandtschaft), die von der natürlichen elterlichen Beziehung wesentlich verschieden ist; die natürlichen Eltern sind daher von der Patenschaft über ihre Kinder ausgeschlossen (c. 765 n. 3). Auch der Umstand, daß der Pate nicht bloß nach dem Tode, sondern auch bei Versagen der (noch lebenden) Eltern Erziehungsrecht und -pflicht über das Patenkind erwirbt, zeigt, daß der elterliche Auftrag allein das Patenamt nicht konstituiert. Besonders deutlich weist die Rolle, die der Pate beim liturgischen Vollzug der Taufe spielt, auf die kirchliche Beauftragung hin. Er steht für die Kirche und handelt im Namen der Kirche, vor allem wenn er das Glaubensbekenntnis ablegt; denn es ist nach dem Tridentinum „der Glaube der Kirche“, der den eines eigenen Glaubensaktes noch unfähigen Kindern zugute kommt²¹; er wird durch den Paten repräsentiert (denn wie könnte es ein *sacramentum fidei* ohne den Glauben geben²²!). Somit stellt die Patenschaft ein kirchliches Laienrecht dar, wobei kirchlich in einem spezifischeren Sinne zu nehmen ist als beim Elternrecht. Die Patenschaft ist nicht nur ein Dienst in der Kirche und nicht nur kirchenrechtlich normiert, sondern sie ist auch vom Kirchenrecht her begründet; wenigstens ist das Kirchenrecht ein konstruktives Element (neben dem natürlichen Elternrecht), und insofern ist sie Dienst der Kirche.

Auch der Lehrer tritt in dieser doppelten Rolle auf, als Beauftragter der Eltern in der Erziehung allgemein und als Beauftragter der Kirche bei Erteilung des Religionsunterrichts. Sein Dienst ist daher, wenigstens auf einer Phase, eigentlich kirchlicher Dienst, er besitzt kirchliche Bevollmächtigung. Doch muß über den Sinn dieser Lehr-Vollmacht noch weiter unten die Rede sein.

Mit der Beteiligung an der kirchlichen Vermögensverwaltung wird eine neue Stufe in der Folge der Dienstrechte des Laien bezeichnet. Dem Objekt nach ist diese Tätigkeit geringer als die vorgenannten Aufgaben, und dennoch darf sie nicht als eine nebensächliche Konzession, gleichsam als eine Vertröstung des Laien aufgefaßt werden; denn auch in der Kirche besitzt das Geld das ihm eigene Gewicht und ist sowohl ein Hebel zum Guten als auch ein Ansatzpunkt für menschliches Machtstreben, und wenn die Kirche mit dem Klerus gleichzusetzen wäre, müßte man vermuten, daß gerade von den finanziellen Dingen der Laie ferngehalten würde (was auch trotz des Laienrechtes in *praxi* nicht selten geschehen mag). Rechtlich jedoch bildet die Vermögensverwaltung eine höhere

²¹ Sess. VII c. 13 de bapt., Dz. 869.

²² Thomas v. A., S. th. III 68, 9 ad 2 führt Augustinus an: „in Ecclesia Salvatoris parvuli per alios credunt...“, „offeruntur parvuli... ab universa societate sanctorum atque fidelium“. Ebenso beruft sich Bellarmin, De Sac. bapt. cap. 11 auf Augustinus, um darzulegen, daß der Taufvorgang als solcher ein Bekenntnis des Glaubens der Kirche sei.

Stufe. Sie hat nichts Privates mehr an sich — die scharfe Trennung von den privaten Vermögensangelegenheiten ist geradezu ihr Charakteristikum. Sie ist eine Aufgabe, die nicht nur in der Kirche erfüllt wird, sondern die ausschließlich vom Kirchenrecht begründet ist, und stellt daher weder (wie das Elternamt) ein natürliches noch (wie das Amt des Paten und des Lehrers) ein gemischtes, sondern ein rein kirchliches Dienstrecht dar. Die betonte Abwehr jeder staatlichen Einmischung, die in dem ersten Canon des kirchlichen Vermögensrechtes (c. 1495 § 1) zum Ausdruck kommt, besagt keineswegs einen Ausschluß der katholischen Laien von der Vermögensverwaltung. Wohl ergibt sich daraus, daß die Laien, soweit sie an dieser Verwaltung teilnehmen, nur vom kirchlichen Recht dazu autorisiert sein können. „Wenn Laien an der Verwaltung des kirchlichen Vermögens Anteil haben . . . , so hat dennoch die gesamte Verwaltungstätigkeit im Namen der Kirche zu geschehen“, heißt es dementsprechend in c. 1521 § 2.

Am stärksten tritt das Laienelement in der Vermögensverwaltung der Kirchengemeinden hervor. Der Kirchenvorstand ist seiner Zusammensetzung nach ein Laiengremium, wenn auch der eine oder andere Pfarrgeistliche zu seinen Mitgliedern zählt, und da das Prinzip der kollegialen Beschlußfassung gilt, so liegt die Entscheidungsgewalt überwiegend in den Händen der Laien. Der Pfarrer ist Vorsitzender und als solcher Teil des Kirchenvorstandes, er steht nicht über ihm und kann seinen Mitgliedern in Kirchenvermögensfragen nicht gebieten. Zwar ist diese Ordnung nicht von der Kirche selbst geschaffen, sondern ist ihr vom (preußischen) Staat auferlegt worden. Aber trotz aller grundsätzlicher Bedenken, die vor allem gegen den Satz bestehen, daß der Kirchenvorstand die „Gemeinde“ vertrete²³ — nach dem kanonischen Recht gibt es keine Kirchengemeinde, d. h. die Pfarrangehörigen bilden keine Körperschaft, mit anderen Worten: die Laien sind als einzelne berechtigt, nicht aber die Gesamtheit der Laien (einer Pfarrei oder eines Bistums) als solche ist berechtigt — haben die Bischöfe sich damit einverstanden erklärt, daß das Gesetz im Landtag eingebracht wurde, und haben an seiner Durchführung mitgewirkt²⁴. Ja, obwohl die weitere Geltung dieses Gesetzes von den neuen Länderverfassungen in Frage gestellt ist, wenden die kirchlichen Behörden es weiterhin an²⁵, und eine Verordnung des Bischöflichen Generalvikariats Trier vom 3. 11. 1953²⁶ hat die bestehende Rechtsunsicherheit vorüber-

²³ Ges. über die Verwaltung des kath. Kirchenvermögens v. 24. Juli 1924, § 1.

²⁴ (Bischöfl.) Geschäftsanweisung f. d. Verw. d. Verm. in d. Kirchengem. u. Gemeindeverbänden der Diözese Trier vom 1. 10. 1928 und (Bischöfl.) Wahlordnung für die kath. Kirchengem. der preuß. Diözesen vom 20. Dez. 1928.

²⁵ Susterhenn-Schäfer, Kommentar der Verfassung f. Rheinl.-Pfalz, Koblenz (1950), 199.

²⁶ KAA 97 (1953) Nr. 250.

gehend²⁷ dadurch beseitigt, daß „die Bestimmungen des Preußischen Gesetzes über die Verwaltung des Kirchenvermögens als nunmehrige Bistumsgesetze weiter angewandt“ werden sollten. Dem entspricht, daß in Gebieten, in denen es eine staatliche Einflußnahme nicht (mehr) gibt, die Kirche selbst Laienorgane zur Verwaltung des Ortskirchenvermögens geschaffen hat, so in den USA²⁸ und in Österreich²⁹. In beiden Fällen herrscht das Mehrheitsprinzip. „Die Mitglieder des Kirchenvorstandes sind darauf hinzuweisen, daß sie ihre Aufgabe als kirchliches Amt betrachten“, sagen die Synodalstatuten des Bistums Trier (Art. 487 Abs. 4).

Auch an der Vermögensverwaltung des Bistums sind Laien beteiligt, und zwar zunächst in dem vom Codex (c. 1520) vorgesehenen Diözesanvermögensrat, auch -verwaltungsrat genannt. In allen wichtigeren Angelegenheiten muß er vom Ordinarius gehört werden, in besonderen Fällen, z. B. bei Veräußerung und Belastung von Kirchenvermögen im Werte von über 1000 Goldlire ist auch seine Zustimmung erforderlich. Es kommt ihm also nicht nur eine beratende Funktion, sondern wirkliche (wenn auch negative) Entscheidungsbefugnis zu.

Ungleich bedeutender als der Diözesanverwaltungsrat ist heute, nach Einführung der Diözesankirchensteuer, der Diözesankirchensteuerrat; denn die Vermögensverwaltung beim Bistum ist heute fast ausschließlich Kirchensteuerverwaltung. Der Kirchensteuerrat, rein kirchenrechtlich konstituiert³⁰, setzt sich im Bistum Trier und in ähnlicher Weise in anderen Bistümern, zusammen aus dem Generalvikar, zwei Mitgliedern des Diözesanverwaltungsrates, drei Pfarrern und zehn Laien. Es herrscht das Mehrheitsprinzip, so daß die Laien bei der Beschlußfassung das Übergewicht haben. Freilich werden die Mitglieder nicht wie diejenigen der Kirchenvorstände von dem (Diözesan-) Volk gewählt, sondern vom Bischof berufen, aber das gilt in gleicher Weise für die Geistlichen wie die Laien und ist für die hier behandelte Frage nicht so bedeutsam, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte; denn die Frage nach dem Beteiligtwerden der Laien an den Aufgaben der Kirche ist nicht identisch mit der Frage nach dem demokratischen oder nichtdemokratischen Charakter der Kirche. Gewiß hätten die Laien in einem demokratischen System auf Grund ihrer größeren Zahl in allen kirchlichen Bereichen größeren Einfluß, ja, der Unterschied zwischen Klerus und Laien wäre grundsätzlich aufgehoben; da der Kirche aber nicht eine demokratische, sondern eine hierarchische Verfassung gegeben ist, kann die Frage nur lauten, wie weit innerhalb

²⁷ Durch VO vom 7. Febr. 1955 — KAA 99 (1955) Nr. 39 — wieder aufgehoben. Sogar die staatliche Genehmigung soll wieder, genau wie früher, eingeholt werden.

²⁸ Melichar 70 Anm. 13.

²⁹ S. Ritter, Die kirchl. Vermögensverwaltung in Österreich, Salzburg 1954, 142—152.

³⁰ Satzung des Kirchensteuerrats der Diöz. Trier KAA 96 (1952) Nr. 96.

dieses festgelegten Rahmens für die Laien Platz gelassen wird. Die Tätigkeit des Kirchensteuerrates besteht im wesentlichen, d. h. soweit er durch Beschluß zu entscheiden hat, in der Verteilung der einkommenen Steuergelder, während er bei der Festsetzung der Hebesätze, nach denen die Kirchensteuer erhoben wird, nur ein Vorschlagsrecht hat. Damit ist der eigentliche Akt der Besteuerung als ein hoheitlicher Akt viel deutlicher dem Bischof vorbehalten als dies in dem früher geltenden System der Ortskirchensteuer (mit Steuerbeschluß des Kirchenvorstandes) der Fall war. Zieht man zum Vergleich die Rechtslage in Österreich heran, so ergibt sich, daß dort der „Diözesankirchenrat“, meist aus vier Geistlichen und acht Laien bestehend³¹, eine viel stärkere Stellung hat, insbesondere beschließt er „das Ausmaß, in welchem die Kirchenbeiträge in jedem Jahr einzuheben sind“³². Ritter bemerkt dazu jedoch, daß dies zwar für den staatlichen Bereich maßgebend sei, „damit die staatliche Genehmigung erteilt wird und daraus die Beitragspflicht der einzelnen Kirchenangehörigen erwachsen kann. Für den kirchlichen Bereich verpflichtet an sich der Erlaß des Bischofs“ (der dem Beschluß des Diözesankirchenrates folgt), und in diesem Sinne waren wohl auch die früheren Kirchensteuerbeschlüsse der Kirchenvorstände Preußens aufzufassen; der für den kirchlichen Bereich entscheidende Akt war die bischöfliche Genehmigung.

Es taucht hier ein Problem auf, das dem ganzen Laienrecht anhaftet und das darin besteht, daß nach c. 118 „nur Kleriker Weihe- oder kirchliche Jurisdiktionsgewalt erlangen können“. Was das Ortskirchenvermögen angeht, so ist mit Recht darauf hingewiesen worden³⁴, daß die diesbezüglichen Verwaltungsakte, auch wenn sie von dem geistlichen Pfründeninhaber bzw. Kirchenrektor allein (wie der Codex es vorsieht) vorgenommen werden, keine Jurisdiktionsakte sind. Sie bestehen in der Sorge für das Vermögen, die nicht einem autoritativen Verfügen über das Vermögen gleichzustellen ist, und in der Vertretung des Kirchengutes, die ebenfalls nicht hoheitlichen Charakter trägt, sondern in der privatrechtlichen Ebene liegt; sie wird daher von den Kanonisten nicht zu den Äußerungen der Jurisdiktionsgewalt gerechnet, die der Pfarrer im äußeren Rechtsbereich hat³⁵, und eine Beteiligung der Laien bietet also keine grundsätzlichen Schwierigkeiten. Anders zu beurteilen sind die Aufsichts- (c. 1519 § 1) und vor allem Weisungsbefugnisse (c. 1519 § 2) des Bischofs gegenüber den ihm unterstellten Vermögensträgern sowie das ihm zustehende Besteuerungsrecht und die bischöfliche Gerichtsbarkeit in Vermögenssachen. Daß der Codex in mehreren Fällen (cc. 1532 § 3 und 1539 § 2) die bischöfliche Genehmigung, also die oberhirtliche Auf-

³¹ Ritter 154.

³² Kirchenbeitragsordnung 1953, § 3, Ritter Anh. III.

³³ Ritter 175.

³⁴ Melichar 68.

³⁵ Eichmann-Mörsdorf I 458.

sichtsbefugnis, an die Zustimmung des Diözesanverwaltungsrates bindet, ist — falls diesem Rat Laien angehören — mit c. 118 schwer zu vereinbaren. Noch eindeutiger würde eine Anteilnahme von Laien an der bischöflichen Weisungsbefugnis und der Besteuerung, die beide ein Teil der Gesetzgebungsgewalt sind, dem Grundsatz des c. 118 widersprechen. Der Codex kennt denn auch eine solche Anteilnahme nicht, und die Kirchensteuerordnungen der Bistümer müssen so ausgelegt werden, daß sie mit ihm vereinbar sind, d. h. der Steuerbeschluß der Laien kann nicht als Quelle der im Gewissen bindenden Steuerauflage gelten, und selbst für die Verteilung der eingegangenen Steuern auf die Kirchengemeinden, die eine reine Verwaltungs- und keine gesetzgeberische Angelegenheit ist, muß die letzte Verantwortung beim Ordinarius bleiben, wie denn auch Beschwerden gegen die Verteilung nicht an den Kirchensteuerrat, sondern an den Ordinarius zu richten sind. Es ist nämlich nicht möglich, den Sinn und die Geltung des c. 118 nach der Praxis und den Ordnungen der Diözesanverwaltungen zu beurteilen, vielmehr müssen diese nach der übergeordneten, gemeinrechtlichen Norm des genannten Canons gedeutet werden³⁶.

Während die jüngste Zeit in der Vermögensverwaltung eine starke Entfaltung des Laienrechts aufweist, ist die Beteiligung der Laien an der Besetzung der kirchlichen Ämter immer mehr zurückgedrängt worden, und es sieht nicht so aus, als ob hier eine rückläufige Bewegung zu erwarten wäre. Im Gegenteil, der CIC hat ausdrücklich verfügt, daß „in Zukunft kein Patronatsrecht mehr gültig begründet werden kann“ (c. 1450 § 1), und damit sowohl für die Geistlichen wie für die Laien diese Quelle der Mitwirkung verstopft.

Immerhin können die noch bestehenden Patronate weitergeführt werden, wenn auch gerade das Vorschlagsrecht, das ihr wichtigster Inhalt ist, nach Möglichkeit abgelöst werden soll (c. 1451 § 1), und ebenso bleibt die Wahl (c. 1452), z. B. des Pfarrers durch das Pfarrvolk, wo sie rechtens ist, wie in einigen Orten der Schweiz. Das Nominationsrecht (auf Bischofsitze) muß, soweit es noch anerkannt oder neu verliehen worden ist³⁷, eher als staatlich-politisches denn als Laienrecht bezeichnet werden; seine Inhaber sind die Staatsregierungen oder Regierungschefs. Aus der

³⁶ Demgemäß deutet man auch die Rechtsprechungstätigkeit der österreichischen „Kirchlichen Rechtsstelle in Kirchenbeitragsangelegenheiten“, die ausschließlich mit Laien besetzt ist und in gerichtlichem Verfahren über Einsprüche gegen steuerliche Veranlagung erkennt: „Man wird sie . . . als amtlich bestelltes kirchliches Schiedsgericht bezeichnen“ (Ritter 177), eine Lösung, die nicht ohne große Schwierigkeiten ist und die die Mühe erkennen läßt, die nötig ist, um zwischen den Prinzipien des gemeinen Kirchenrechts und den neugeschaffenen diözesanen Rechtsordnungen einen Einklang herbeizuführen.

³⁷ Vgl. Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl u. Spanien v. 7. Juni 1941 (Mercati II 251 f.).

Bestimmung, daß der Präsentierte bzw. Gewählte (oder Nominierte) das Recht besitzt, daß ihm die vakante Stelle verliehen wird (*ius ad rem*), läßt sich einerseits das große rechtliche Gewicht der kanonischen Präsentation und Wahl erkennen, andererseits ergibt sich daraus aber auch, daß der Vorschlag (die Wahl) noch nicht die Verleihung selber ist; die Verleihung ist ein Akt des kirchlichen Oberen, und mit dieser Unterscheidung von Recht auf Verleihung und Verleihung selbst wird wiederum der Grundsatz gerettet, daß nur die Geistlichen kirchliche Jurisdiktion besitzen können: Präsentation und Wahl sind keine hoheitlichen Akte. Sie geben nicht das kirchliche Amt, sondern bezeichnen nur die Person, der es übertragen wird.

Bei der Amtsenthebung eines Pfarrers auf dem Verwaltungsweg wird das Urteil der Laien insofern berücksichtigt, als eine starke „Abneigung der Bevölkerung“ und „der Verlust des guten Rufes bei rechtschaffenen und ernsten Männern“ kanonische Gründe für die zwangsmäßige Enthebung sind (c. 2147 § 2 n. 2 und 3); aber von einem Mit-„Wirken“ oder einer Ausübung kirchlicher Befugnis kann keine Rede sein, was sich schon daran zeigt, daß auch ungerechte Abneigung berücksichtigt wird.

In ähnlicher Weise wird auch bei der Entstehung von Gewohnheitsrecht die Meinung und das Verhalten des Kirchenvolkes einbezogen, ja c. 26 sagt sogar, daß „eine Gemeinschaft... eine Gewohnheit einführen kann“; dennoch „erlangt die Gewohnheit in der Kirche Gesetzeskraft einzig durch die Zustimmung des zuständigen kirchlichen Oberen“ (c. 25). Bei ihm liegt die rechtsschöpferische Tätigkeit, während das Verhalten der Gemeinschaft den Stoff bietet, aus dem das Recht geformt wird. Der Wille der Gläubigen wird in Betracht gezogen — sie sind nicht ein totes Objekt der kirchlichen Leitungsgewalt —, aber man kann nicht sagen, daß sie eine rechtliche Befugnis ausüben; weder der einzelne kann das, und noch weniger kann es — durch Beschlußfassung — die Gemeinschaft des Kirchenvolkes.

Eine immer größere Bedeutung für das kirchliche Leben gewinnt die Beteiligung der Laien an der religiösen Unterweisung. Sie ist vom CIC ausdrücklich vorgesehen, und zwar als Hilfeleistung für den pfarramtlichen Katechismusunterricht (c. 1333 § 1). Daß die Laien nur in diesem Zusammenhang erwähnt werden, darf nicht so aufgefaßt werden, als ob sie grundsätzlich nur unter der unmittelbaren Leitung des Pfarrers (als des eigentlichen Katecheten) aushelfen könnten; denn auch die „Priester und anderen Kleriker“, die sich dem Pfarrer zur Verfügung stellen wollen, tun das als „Helfer“ (c. 1333 § 2). Wenn c. 1381 § 3 dem Ordinarius die Approbation der „Religionslehrer“ aller Schulen vorbehält und ihm das Recht zuschreibt zu fordern, daß Religionslehrer zurückgezogen werden, so bezieht sich das gewiß auch und vor allem auf die selbständigen und planmäßigen Laien-Religionslehrer. Ob mit

dieser Approbation aber die kirchliche „Sendung“ gemeint ist, die nach c. 1328 alle empfangen müssen, die „den Dienst der Glaubensverkündigung ausüben“, und, falls dies nicht zutrifft³⁸, ob die „Sendung“ zusätzlich erteilt werden kann und muß, wird nicht einheitlich beantwortet. Die Trierer Synodalstatuten (Art. 155 Abs. 2) lassen „zur Mitarbeit in der katechetischen Unterweisung“ nur solche Personen zu, „denen vom Bistumsoberen die Lehrbefähigung in der Religionslehre zuerkannt und die kirchliche Sendung erteilt ist“^{38a}. Die Kölner Diözesansynode 1954 (Dekr. 985 § 1) schreibt die *missio canonica* für die „amtliche katechetische Unterweisung“ ausdrücklich auch für Laienkräfte vor und definiert sie als die „von der kirchlichen Autorität erteilte Vollmacht, den katholischen Glauben zu lehren“. Die Erteilung der *missio canonica* ist in den deutschen Bistümern die Regel.

Auch in den Konkordaten mit Bayern (Art. 5 § 2), Österreich (Art. 6 § 1) und in dem jugoslawischen Entwurf (Art. 26 Abs. 8) wird der Ausdruck *missio* auf den Laienkatecheten angewandt. Sonst heißt es, daß sie vom Bischof autorisiert³⁹, „für geeignet“ oder „für fähig erklärt“⁴⁰ sein müßten, oder „daß der Ordinarius keine Einwendung auf Grund des c. 1381 § 3 erhoben“ haben darf⁴¹: So wenig wird der „Approbation“ des c. 1381 § 3 an positivem Gehalt zugemessen. Wenn die Zustimmung des Bischofs zurückgezogen wird, verliert der Lehrer nach den älteren Konkordaten „das Recht“⁴² oder die „Fähigkeit“⁴³, Religionsunterricht zu geben, in den jüngeren heißt es dagegen meistens nur, daß er „den Religionsunterricht aufgeben muß“⁴⁴, daß die beanstandeten Lehrer nicht mehr dazu „verwendet werden“⁴⁵ dürfen oder „entfernt werden müssen“⁴⁶.

Wenn in dieser Ausdrucksweise auch eine deutliche Zurückhaltung des Heiligen Stuhles gegen rechtliche Festlegung zu erkennen ist, so ergibt sich aus den angeführten Bestimmungen dennoch ebenso klar, daß das Amt des Laienkatecheten ein kirchlicher Dienst ist, mit kirchlicher Autorisierung versehen, die gegeben und wieder genommen werden kann, ein Auftreten im Namen der Kirche. Damit offenbart sich der große

³⁸ K. Mörsdorf, Die Rechtssprache des CIC (Görres-Ges. Veröff. d. Sek. f. Rechts- u. Staatswiss. H. 74) Paderborn 1937, 250, Anm. 52.

^{38a} Vgl. auch Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 443 Abs. 1, wo die „Sendung“ mit ausdrückl. Berufung auf c. 1328 auch für die Laienkatecheten gefordert wird.

³⁹ Poln. Konk. Art. 13.

⁴⁰ Italien. Konk. Art. 36, österr. Konk. Art. 6, port. Konk. Art. 16, dominik. Konk. Art. 22, rum. Konk. Art. 20.

⁴¹ Span. Konk. Art. 27.

⁴² Poln. u. lit. Konk. Art. 13.

⁴³ Italien. Konk. Art. 36, aber auch das jüngste Konk., mit der dominik. Republ. Art. 22.

⁴⁴ Rum. Konk. Art. 20 und jugosl. Entw. Art. 26.

⁴⁵ Reichskonk. Art. 22.

⁴⁶ Öst. Konk. Art. 5, span. Konk. Art. 27.

Abstand dieses Dienstes von dem bloßen Helfen im Pfarrunterricht — „Laien sollen Hilfe leisten, ... indem sie die Knaben und Mädchen beim gedächtnismäßigen Aufsagen des Gebetes des Herrn, des Englischen Grußes, des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und anderer Gebete dieser Art abhören“, sagt Benedikt XIV.⁴⁷ — das sich auf das bloß tatsächliche Herangezogenwerden durch den Pfarrer gründet. Der Laien-katechet, von dem hier die Rede ist, wird vom Bischof bestellt. Er hat nicht nur eine Einübungsfunktion, sondern er kann lehren, lehren freilich nicht in dem Sinne wie die Bischöfe lehren: autoritativ, (die Wahrheit) vorlegend und (die Gehorsamspflicht gegenüber dieser Wahrheit) auflegend, sondern nur vorlegend. Aber eine größere Lehrgewalt haben auch die geistlichen Religionslehrer nicht. So besteht zwischen dem Dienst des Laien- und dem des geistlichen Katecheten kein rechtlicher Unterschied. Beide werden vom Bischof bestellt und überwacht, beider Lehren hat nur insofern Autorität, als es mit dem bischöflichen Lehren inhaltlich übereinstimmt, und daher ist rechtlich nichts gegen die zunächst befremdende Tatsache einzuwenden, daß in manchen Diözesanrechten⁴⁸ der Begriff *missio canonica* ohne Unterschied für alle Religionslehrer, Geistliche und Laien, bis zum Theologieprofessor, gebraucht wird.

Nur insofern besteht ein Unterschied, als die Laien nicht in der Kirche predigen dürfen. Das Kirchenrecht teilt die Glaubensverkündigung in zwei Aufgabengebiete: Predigt und Katechese. Nur an dieser sind die Laien beteiligt (c. 1342). Die *facultas* zu predigen ist in der *missio canonica* des Religionslehrers nicht einbegriffen⁴⁹. Jedoch ist zu beachten, daß c. 1342 ausdrücklich nur das Predigen im Gotteshaus nennt, wohl deshalb, weil dieses sich in liturgischen Formen vollzieht, also eine kultische Handlung ist. Außerhalb der Kirche kann der Laie durchaus zum Reden bestellt werden, auch zur Rede, die als Ermahnung⁵⁰ und in „gehobener“ Sprache (was weniger wichtig ist) auftritt, zur Predigt also. Die Bestellung muß jedoch vom Bistumsoberen erfolgen; denn auch sie ist *missio*, wenn auch nur *per modum actus* gegeben.

Damit ist der Kreis der Rechte, die dem Laien in der kirchlichen Glaubensverkündigung zukommen, umschrieben. Nicht als wenn der Laie nicht auch mit seinem persönlichen Wort von Mensch zu Mensch dem Glauben dienen oder in wissenschaftlichen Darlegungen in der Öffent-

⁴⁷ Ep. encycl. Benedikts XIV. „Etsi minime“ v. 7. Febr. 1742, § 7, Fontes CIC I 717.

⁴⁸ Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 443 Abs. 1 und Köln. Diözesansyn. Dekr. 1985 § 2.

⁴⁹ Im CIC ist die „*facultas concionandi*“ (im Gegensatz zur bloßen „*licentia*“) begrifflich von der „*missio*“ unterschieden und schärfer als diese gefaßt.

⁵⁰ Y. M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam Sanctam. 23), Paris 1953, 417 f.: Gerade die *exhortatio* wurde den Laien von Innozenz III. im Gegensatz zur dogmatischen Darlegung erlaubt.

lichkeit zur Klärung theologischer Fragen beitragen könnte⁵¹. Seine Rolle für das Glaubensleben der Kirche ist bedeutsam⁵², aber hier sollte nur von der kirchenamtlichen Tätigkeit die Rede sein. Nicht alle Glaubensunterweisung ist kirchenamtlich (die wichtigste, nämlich die von den Eltern erteilte, ist es z. B. nicht). Wenn auch jeder Unterricht mit grundsätzlicher Unterwerfung unter die Kirche und mit dem Hinweis auf sie als die Hüterin des Glaubens zu geschehen hat, so muß er dennoch nicht im Auftrag und durch die Organe der Kirche erteilt werden.

Eine kirchenamtliche Befähigung, so könnte es scheinen, ist für ein anderes großes Aufgabengebiet der Laien, die Seelsorgehilfe, überhaupt nicht nötig und tatsächlich auch nicht gegeben; denn Seelsorge ist keine Voll-„Macht“, sondern brüderlicher und schwesterlicher Dienst, und alle Christen sind dazu berufen. Dennoch kann man sehr wohl zwischen einem privaten Krankenbesuch und dem Besuch eines von der Kirche Beauftragten unterscheiden (was sich besonders deutlich bei Abweisung des Besuches zeigt). Ferner kennt das kirchliche Recht die „im Empfang der Taufe und Firmung begründete Berufung... zur apostolischen Mitarbeit“ der Laien⁵³. Sie werden als „mitverantwortlich“ bezeichnet⁵⁴. Aber über dieses allgemeine „Laienapostolat“ hinaus, als dessen Bereich „die Verwandtschaft und Nachbarschaft“, sowie das „Berufs- und Gemeinschaftsleben“ bezeichnet werden⁵⁵, gibt es eine „unmittelbare Mitarbeit an den apostolischen Aufgaben der Kirche“, die durch „berufliche oder freiwillige Seelsorgehelfer“⁵⁶ ausgeführt wird.

Die beruflichen Seelsorgehelfer(-innen) werden angestellt, ihre Ernennung ist rechtlich geregelt⁵⁷, eine bestimmte Eignung und Vorbildung ist vorgeschrieben⁵⁸. Sie haben Dienstverträge, die oberhirtlicher

⁵¹ Die Einrichtung des Imprimatur spricht nicht dagegen; sie bedeutet nicht eine Bevollmächtigung, sondern nur eine rechtlich genau umgrenzte Überwachung, und der religiöse Schriftsteller, der sich in diesen Grenzen hält, hat ein Recht auf das Imprimatur. Die Vorschrift gilt sowohl für Laien wie auch für Geistliche (für diese sogar in schärferer Form), und sie gilt zudem nur für Druck-Veröffentlichungen (auf die die Kirche immer ein besonderes Augenmerk hat), nicht für die öffentliche Rede.

⁵² Über das Verhältnis der Laien zum kirchlichen Lehramt hat Pius XII. in seiner Ansprache vom 31. Mai 1954, AAS 46 (1954) 313—317 (deutsche Übers. in Herder-Korrespondenz 8, 1953/54, 466—468) richtungweisende Äußerungen getan. Es ist auch hinzuweisen auf Congar, Jalons, chap. VI. „Les laïcs et la fonction prophétique de l'Église.“

⁵³ Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 146 Abs. 1.

⁵⁴ Köln. Diözesansyn. Dekr. 379 § 1.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 154 Abs. 1.

⁵⁷ Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 155 Abs. 4.

⁵⁸ Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 155, Abs. 1 und Kölner Diözesansyn. Dekr. 408—412.

Genehmigung bedürfen⁵⁹, und eine Dienstanweisung⁶⁰. Ihre „Mitarbeit... erfolgt unter Aufsicht des Pfarrers und nach den von ihm... gegebenen Anordnungen⁶¹“. Ein neues kirchliches Amt, dem CIC noch unbekannt, ist partikulärrechtlich geschaffen worden. Es ist Amt im gleichen Sinne wie der Dienst des Kaplans, der ebenfalls als „Helfer“ des Pfarrers bezeichnet wird⁶², wenn dieser auch auf Grund der Priesterweihe sowie der ihm erteilten Beicht- und Predigtvollmacht „Vertreter des Pfarrers in der gesamten Seelsorge“ sein kann.

Eine „Sendung“ für den Seelsorgehelfer gibt es nicht, aber auch der Kaplan wird als solcher nicht „gesandt“; beide werden angestellt. Diese Anstellung kann zugleich als Sendung angesehen werden, da sie von der Kirche (Pfarrei) erfolgt, während die Laien-Religionslehrer in vielen Fällen Angestellte des Staates oder einer nichtkirchlichen Institution sind, so daß ihr kirchlicher Auftrag eigens dokumentiert werden muß. Es ist öfter der Wunsch nach feierlicher Sendung (gar durch eine „niedere“ Weihe) für den Laienhelfer erhoben worden. An seiner rechtlich-dienstlichen Stellung würde sie nichts ändern, — nur würde die Weihe aus dem Laienhelfer einen klerikalen Helfer machen. „Die Menschen werden in den Helfern der Priester unwillkürlich die Kirche sehen⁶³“, und das mit Recht; denn sie kommen im Namen der Kirche zu ihnen, ihr Dienst ist ein rein kirchlicher.

Als nebenamtliche Mitarbeit in der Seelsorge wird diejenige bezeichnet, die „neben einem anderen Beruf ausgeübt wird oder nur zeitweise eine Bereitschaft verlangt“⁶⁴. Sie werden nicht angestellt, sondern „bestellt“⁶⁵, womit gesagt ist, daß sie nicht oberhirtlich beauftragt, sondern nur tatsächlich von dem einfachen Seelsorgegeistlichen herangezogen werden. Sie stehen insofern mit dem Helfer im pfarrlichen Religionsunterricht (c. 1333 § 1) auf einer Ebene, von dem oben die Rede war. Dennoch ist die einzelne, von ihnen ausgeführte Aufgabe kirchlicher Dienst. Sie tragen dienstliche Verantwortung.

Zu den nebenamtlichen Seelsorgehelfern sind auch die Laien zu rechnen, die in der Katholischen Aktion arbeiten (wobei Seelsorge nicht so sehr gegen die Glaubensverkündigung abgegrenzt sein als diese umschließen soll). Katholische Aktion im technischen Sinn besteht nicht darin, daß jeder an seinem Platz ein ganzer Christ ist, und insofern ist es mißverständlich, wenn gesagt wird: „Wenn ein christlicher Minister im Sinne seiner christlichen Verantwortung an der Gesetzgebung arbeitet, dann ist

⁵⁹ Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 155 Abs. 4.

⁶⁰ Köln. Diözesansyn. Dekr. 418.

⁶¹ Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 144 Abs. 3.

⁶² Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 112.

⁶³ Köln. Diözesansyn. Dekr. 436 § 4.

⁶⁴ Köln. Diözesansyn. Dekr. 407 § 2.

⁶⁵ Synodalstat. d. Bist. Trier Art. 155 Abs. 1.

das Katholische Aktion; wenn ein katholischer Gelehrter oder Dichter ein Buch schreibt, dann ist das Katholische Aktion; wenn eine Bäuerin ein vernünftiges Wort zu ihrer Nachbarin sagt, dann kann das Katholische Aktion sein.⁶⁶ Wohl ist all dies Erfüllung des Laienapostolats, das durch Taufe und Firmung jedem Christen aufgegeben ist, aber Kath. Aktion ist Mitarbeit, die in speziellem kirchlichen Auftrag und nach kirchenamtlichen Weisungen geschieht. Daß diese Weisungen z. T. überpfarrlich gegeben werden, unterscheidet die Katholische Aktion von der Mitarbeit der anderen nichtberuflichen Seelsorgehelfer, jedoch nicht wesentlich; es ist vielmehr eine Frage der (nebenpfarrlichen) Organisation, die freilich von ernststen Schwierigkeiten nicht frei ist⁶⁷. Keinesfalls darf die Katholische Aktion als eine (weitere) kirchliche oder katholische Vereinigung angesehen werden. Die Tätigkeit der Vereine ist, sowohl nach innen wie nach außen, privat, die Katholische Aktion ist öffentlich. Ein Verein kann sich als ein Kreis gleichgesinnter Menschen nach außen abschließen. Seine Funktion kann sich darin erschöpfen, eine geistige Heimat zu geben. Die „Christliche Arbeiterjugend“ dagegen darf, um ein Beispiel zu nennen, — als Organisation der Katholischen Aktion — nur die Aussendung nach draußen kennen.

Ebenso wesentlich wie die kirchliche Beauftragung ist der Katholischen Aktion, daß ihre Mitglieder nicht als „Angestellte“ in der Seelsorgehilfe stehen, sondern in ihrem weltlichen Beruf den kirchlichen Dienst erfüllen. Sie bleiben dadurch ganz und gar Laien, ihr Auftreten ist weniger amtlich, und dennoch nicht privat (eine Aktion, wie sie in modernen Sekten erfolgreich geübt wird)⁶⁸.

Die Teilnahme des Laien an der Liturgie der Kirche, insbesondere am eucharistischen Gottesdienst, ist eine Frage, die heute im Mittelpunkt des theologischen Interesses steht, sie ist aber vor allem eine dogmatische Frage. Grundlegend für das Kirchenrecht ist, daß der Priester, auch der einfache Priester, auf diesem Gebiet eine wesentlich andere Rolle hat wie der Laie, und daß das Nebeneinander von Laie und Pfarrer, das der kirchlichen Jurisdiktion gegenüber vielfach besteht, hier grundsätzlich aufgehoben ist, eben durch die Priesterweihe, „weil er die Person Unseres Herrn Jesus Christus vertritt, insofern Er das Haupt aller Glieder ist“⁶⁹, — eine Vollmacht, die dem Laien, solange er Laie bleibt, nicht zukommen kann. Wohl kommt ihm ein Mittun beim Gottesdienst zu, ein Mitbeten und

⁶⁶ W. Dirks, in: Werkhefte der Arbeitsgemeinschaft kath. Laienwerke, Jan. 1947. Zit. nach Herder-Korrespondenz 2 (1947/48) 559.

⁶⁷ Y. M. J. Congar, in: Dokumente 3 (1947) 515 Anm. 17.

⁶⁸ Sehr bedeutsame Ausführungen über Kath. Aktion bietet Congar, Jalons 508—558.

⁶⁹ Enzykl. „Meditor Dei“, AAS 39 (1947) 553 f.; vgl. auch die Ansprache Pius XII. vom 2. Nov. 1954 über das Priester- und Hirtenamt der Bischöfe, AAS 46 (1954) 666—677; dt. Übers. s. Herder-Korrespondenz 9 (1954/55) 121—126.

-singen, auch ein Vorbeten und Vorsingen, nicht aber die eigentliche Führung des Gottesdienstes. Freilich muß auch hier betont werden, daß es nicht nur einen öffentlichen, sondern auch einen privaten christlichen Gottesdienst gibt, und die Verheißung Christi: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“, gilt ganz gewiß auch für das private Beten.

Einige liturgische Dienste, die eigentlich Klerus-Ämter sind und dem Klerus in den niederen Weihen immer noch übertragen werden, das Besorgen der Schellen, Schlüssel, Kännchen und Leuchter, werden heute von Laien ausgeübt. Sie sind nicht alle mit gleicher Wertschätzung bei ihnen aufgehoben, wie es mit liegengebliebenem Gut — die Kleriker hatten anderes zu tun — zu geschehen pflegt. Man kann jedoch auch beobachten, daß manche dieser kirchlichen Ämter, wie die des Küsters, Meßdieners, Sängers und Chorleiters, im öffentlichen Ansehen der Kirche steigen. Wohl ist die *activa assistentia* dieser Dienste noch nicht als eigentliches Laienrecht anzusprechen, weil sie immer noch dem Kleriker übertragen wird, aber die Synodalstatuten des Bistums Trier (Art. 147) bezeichnen Küster, Organisten, Vorsänger und Chorleiter als „amtliche Helfer des Geistlichen“; sie „haben ein Kirchenamt in weiterem Sinne“. Jedenfalls sind sie nicht gleichzusetzen mit den Dienstleistungen rein technischer Art, die hier ausscheiden, wie Gerichtsdieners (c. 1592), Rechnungsprüfer, Sekretäre u. a. Diese beruhen zwar auf kirchlicher Anstellung, sind aber kein kirchlicher Dienst.

Das Laienrecht ist keine stete Größe. Manches, was einmal zu diesem Komplex gehört hat, ist abgebaut worden, vieles ist bewahrt worden, vieles ist hinzugekommen, und noch mehr ist in der Entwicklung begriffen. Die rechtliche Umschreibung und Abgrenzung ist daher oft noch unvollkommen; denn das Recht schafft nicht das Leben, sondern folgt ihm, um es zu bewahren. Es gibt aber kein anderes Gebiet des kirchlichen Rechts, auf dem das Leben so zu spüren wäre wie das des Laienrechts.

Trier und Aquitanien

Ihre kirchlichen Beziehungen in spätrömischer und fränkischer Zeit

Wenn uns in den Lesungen der 2. Nokturn der Trierer Eigenfeste der Name Aquitanien begegnet, stellen wir uns irgendeine Gegend in Frankreich vor, ohne uns jedoch darüber klar zu sein, wo nun dieses Gebiet liegt, wie groß es war, welche geschichtliche Bedeutung es hatte und wie es kam, daß es in Verbindung mit Trier gestanden hat. Tatsächlich ist Aquitanien für die ersten Jahrhunderte der trierischen Kirchengeschichte von nicht unerheblicher Bedeutung, und so ist es schon von Interesse, in den Geschichtsquellen die etwas spärlichen Spuren der alten Beziehungen zwischen Aquitanien und Trier zu verfolgen. Dabei ist hier keineswegs an eine abschließende Darstellung dieser historischen Verbindung gedacht; es ist vielmehr beabsichtigt, das Augenmerk auf diese Quelle trierischer Kirchengeschichte zu lenken, damit von hier aus die Anregung zu weiteren Forschungen gegeben werde¹.

1. Aquitanien in der römischen und fränkischen Geschichte

Mit Aquitanien wurde zunächst das Gebiet zwischen Pyrenäen, Garonne und Ozean bezeichnet. Die unter Kaiser Augustus gebildete Reichsprovinz Aquitanien, die bedeutend umfangreicher war als das ursprüngliche Aquitanien, erstreckte sich von der Loire bis zu den Pyrenäen. Ende des 3. Jahrhunderts wurde Altaquitanien abgetrennt und Novempopulana genannt. Unter den drei aquitanischen Provinzen des Römischen Reiches hatte dann die Aquitanica Prima mit der Metropole Bourges den Vorrang². Der Name Aquitanien hat sich in der Landschaftsbezeichnung Guyenne erhalten; es ist das Gebiet nördlich der mittleren und unteren Garonne mit der Hauptstadt Bordeaux.

In der Römerzeit gehörten Aquitanien und Trier ein halbes Jahrtausend lang zu Gallien. In der Notitia Galliarum, die aus der Zeit zwischen 390 und 413 stammt³, ist uns die ehemalige römische Provinzeinteilung Galliens überliefert. Da die kirchliche Organisation innerhalb des Römischen Reiches sich im allgemeinen an die staatliche Provinzeinteilung angeschlossen, kommen wir von dieser Notitia Galliarum aus auch zu einem historischen Bild der Einteilung Galliens in kirchliche Sprengel im letzten Jahrhundert der Römerzeit.

¹ Vgl. neuerdings E. Ewig, Trier in der Merowingerzeit. Civitas, Stadt, Bistum. Tr. Zschr. 21. Jg., 1952, S. 5/367, worin besonderes Gewicht auf die Verbindung zwischen Aquitanien und Trier gelegt ist.

² J. Raffalli im Dictionnaire de Droit Canonique, I. Paris 1935, Sp. 858/62.

³ Hrsg. von Th. Mommsen, Chronica minora saec. IV, V, VI, VII. (MG Auct. ant. IX, 522 f.).

Nach dieser *Notitia Galliarum* war Gallien in folgende Provinzen eingeteilt:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 1. Lugdunensis Prima (Lyon), | 9. Viennensis (Vienne), |
| 2. Lugdunensis Secunda (Rouen), | 10. Aquitanica Prima (Bourges), |
| 3. Lugdunensis Tertia (Tours), | 11. Aquitanica Secunda (Bordeaux), |
| 4. Lugdunensis Senonia (Sens)* | 12. Novempopulana (Eauze bzw. Auch), |
| 5. Belgica Prima (Trier), | 13. Narbonensis Prima (Narbonne), |
| 6. Belgica Secunda (Reims), | 14. Narbonensis Secunda (Aix), |
| 7. Germania Prima (Mainz, gewöhnlich: Germania Superior), | 15. Alpium Maritimarum (Embrun). |
| 8. Germania Secunda (Köln, gewöhnlich Germania Inferior), | |

Für uns ist vor allem von Bedeutung, daß hier die *Provincia Belgica Prima* mit der *Metropolis Civitas Treverorum* und den *Civitates Mediomatricorum, Leucorum, Verodunensium* (Trier, Metz, Toul, Verdun)⁴ genannt und somit auch ein Hinweis auf die Organisation der Trierer Kirchenprovinz gegeben ist, die in diesem Umfang bis zum Ende des 18. Jahrhundert bestanden hat.

Staatliche und kirchliche Einteilung Aquitaniens bieten demnach folgendes Bild:

Römische Provinzeinteilung⁵

Kirchliche Einteilung⁶

I. *Provincia Aquitanica Prima*

- | | |
|----------------------------|---|
| 1. MC Biturigum | E. Bourges (A. Bituricensis), |
| 2. C Arvernorum (Auvergne) | B. Clermont-Ferrand (D. Arvernorum, Claromontensis), |
| 3. C Rutenorum | B. Rodez (D. Ruthenensis), |
| 4. C Albigenisium | B. Albi (D. Albiensis), |
| 5. C Cadurcorum | B. Cahors (D. Cadurcensis), |
| 6. C Lemovicis | B. Limoges (D. Lemovicensis), |
| 7. C Gabalum | B. Javols (D. Gabalum), später Mende (D. Minatensis), |
| 8. C Vellavorum | B. Le-Puy-en-Velay (D. Podiensis, Aniciensis). |

⁴ A. a. O. 589. — Da Verdun bei Plinius und Ptolemäus noch nicht als *Civitas* erscheint, nimmt Mommsen an, daß diese *Civitas* erst durch eine Teilung des Territoriums von Metz entstanden ist (a. a. O. 557); vgl. dazu J. Heydenreich, *Die Metropolitangewalt der Erzbischöfe von Trier bis auf Baldwin*. (Marburger Studien zur älteren deutschen Geschichte.) Marburg 1938 S. 7 Anm. 19.

⁵ *Notitia Galliarum* a. a. O. 603/08. Die Abkürzungen bedeuten: MC = *Metropolis Civitas*; C = *Civitas*.

⁶ Die lateinischen Bezeichnungen der Bistümer sind dem *Annuario Pontificio* entnommen; sie sind auch im LThK jeweils angegeben. Abkürzungen: E = Erzbistum, B = Bistum, A = Archidioecesis, D = Dioecesis. — Zu den einzelnen Bistümern vgl. G. Allemang in LThK II, 500 f. (Bourges) — II, 987 (Clermont-Ferrand) — VIII, 924 (Rodez) — I, 218 (Albi) — II, 693 (Cahors) — VI, 579 (Limoges) — VII, 81 (Mende) — VII, 563 f. (Le-Puy) — II, 472 (Bordeaux) — I, 129 (Agen) — I, 441 f. (Angoulême) — IX, 77 (Saintes) — VIII, 339 f. (Poitiers) — VIII, 86 (Périgueux) — III, 504 (Eauze) — I, 785 f. (Auch) — VI, 446 (Lectoure) — III, 18 (Comminges) — III, 64 (Couserans) — VI, 518 (Béarn, Lescar) — I, 176 (Aire) — II, 71 (Bazas) — II, 346 (Bigorre, Tarbes, Dax) — VIII, 91 (Perpignan) — sowie die Karte II, 502.

II. Provincia Aquitanica Secunda

- | | |
|----------------------|-----------------------------------|
| 1. MC Burdigalensium | E. Bordeaux (A. Burdigalensis), |
| 2. C Aginnensium | B. Agen (D. Agennensis), |
| 3. C Ecolismensium | B. Angoulême (D. Engolismensis), |
| 4. C Santonum | B. Saintes (D. Santonensis), |
| 5. C Pictavorum | B. Poitiers (D. Pictavensis), |
| 6. C Petrocoriorum | B. Périgueux (D. Petrocoriensis), |

III. Provincia Novempopulana (Aquitanica Tertia)

- | | |
|----------------------------------|---|
| 1. MC Elusatium | E. Eauze (Elusa, von Sarazenen zerstört), |
| 2. C Ausciorum | B. (später E.) Auch (A. Auxitana), |
| 3. C Aquensium | (als Bistum nicht identifiziert), |
| 4. C Lactoratium | B. Lectoure (D. Lectoriensis), |
| 5. C Convenarum | B. Comminges (D. Convenarum), |
| 6. C Consorannorum | B. Couserans (D. Conserannensis), |
| 7. C Boatium | (Boius (als Bistum nicht identifiziert)), |
| | B. Béarn (D. Beneharnum), später |
| | B. Lescar (D. Lascurensis), |
| 8. C Benarnensium | B. Aire (D. Aurenensis), |
| 9. C Aturensium | B. Bazas (D. Vasatensis), |
| 10. C Vasatica | B. Tarbes (D. Tarbiensis, Castrum |
| 11. C Turba, ubi Castrum Bogorra | Bigorrae, D. Bigorriensis), |
| | B. Perpignan (D. Elnensis). |
| 12. C Elloronensium | |

Dem besseren Verständnis der Beziehungen zwischen Aquitanien und Trier diene ein kurzer Überblick über die Geschichte Aquitaniens in der fränkischen Zeit. Nach dem Eindringen der Germanen in Gallien änderte sich zwar der Gebietsumfang Aquitaniens hin und wieder; das Stammland wahrte jedoch Jahrhunderte hindurch noch seine geschichtliche Besonderheit, was z. B. auch darin zum Ausdruck kam, daß in der Chronik Fredegars die aufständischen Aquitanier im Kampfe gegen Karlmann und Pipin, die Söhne Karl Martells, um die Mitte des 8. Jahrhunderts *Romani* genannt wurden⁷. Wenn von dem römischen Gallien allgemein gesagt wird, daß in der späten Kaiserzeit „die Romanisierung so vollständig durchgedrungen war, daß das Vulgärlatein die Umgangssprache bildete“ und daß „die römische Kultur hier eine Art Nachblüte feierte“⁸, so mag dies von Aquitanien im besonderen gelten.

Seit 418 umfaßte das unter nomineller römischer Oberhoheit begründete Westgotenreich in Südgallien auch die Aquitanica Secunda. Der Römer Syagrius, *Rex Romanorum*, hielt sich in Gallien noch rechts der Loire, während unter ihm die Westgoten das ganze Gebiet zwischen Loire, Rhône und Ozean beherrschten⁹. 507 eroberte der Frankenkönig Chlodwig das ganze Gebiet bis

⁷ Continuatio Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici, hrsg. von B. Krusch in MG Script. Rer. Merov. II (Hannover 1898) cap. 25 S. 180.

⁸ W. Schultze in Gebhardts Handbuch der Deutschen Geschichte, hrsg. von R. Holtzmann, Bd. I, Stuttgart 1930, S. 77.

⁹ Ebda. S. 80.

südlich der Garonne¹⁰. Infolge der Reichsteilungen von 511 und 561 kam es zu neuem Besitzwechsel. Trier und Ostaquitanien standen nach 511 zusammen unter der Herrschaft Theuderichs I. (511/34) und seiner Nachfolger, unter denen besonders Theudebert I. (534/48) hier zu nennen ist, während Westaquitanien zunächst Chlodomer (511/24) unterstand und nach dessen Tod an seine drei Brüder aufgeteilt wurde¹¹. Nachdem das ganze Frankenreich 558 unter Chlothar I. wieder vereinigt war, erhielt bei dessen Tod 561 sein Sohn Sigibert I. Austrasien mit der Residenz Reims und die Auvergne, Charibert I. Aquitanien mit der Residenz Paris; jeder der vier Brüder erhielt außer der Hauptmasse einen Anteil an Aquitanien und dem Reiche des Syagrius. Nach dem Tode Chariberts 567 setzte dann die Dreiteilung des Frankenreiches in Austrasien, Neustrien und Burgund als selbständige Komplexe ein, die trotz einzelner Veränderungen im wesentlichen von nun an fortbestand¹². Seit dem letzten Drittel des 7. Jahrhunderts bildete sich zwischen Loire und Pyrenäen das ziemlich unabhängige, mächtige Herzogtum Aquitanien¹³. 720 drangen die Araber in dieses Gebiet ein; sie wurden 721 bei Toulouse durch den Herzog Eudo vertrieben; 732 wurden sie dann bei Poitiers von Karl Martell entscheidend geschlagen¹⁴. Bei der Reichsteilung 741 wurde das Herzogtum Aquitanien unberücksichtigt gelassen, weil es offenbar der gemeinsamen Oberhoheit von Karlmann und Pipin unterstellt bleiben sollte¹⁵. In den Feldzügen von 760—768, die mit der Ermordung des Herzogs Waifar endeten¹⁶, beseitigte Pipin das Herzogtum. Bei seinem Tode wurde es wieder geteilt; Karlmann erhielt den Osten, Karl d. Gr. den Westen. Letzterer sicherte Aquitanien als Stützpunkt für seine Kämpfe in Spanien und ließ seinen 778 in Aquitanien geborenen Sohn Ludwig 781 in Rom zum König von Aquitanien salben. Ludwig wuchs in Aquitanien auf und kam dort in Verbindung mit dem vornehmen Goten Benedikt, dem Abt von Aniane in Septimanien, der später unter seiner kaiserlichen Herrschaft maßgebend für die kirchliche Reform werden sollte¹⁷.

In der römischen Zeit bestand in ganz Gallien ein ausgedehntes Verkehrsnetz, dessen Linienführung zum Teil schon in die vorrömische Zeit zurückgeht¹⁸. Außer dem Wasserweg Mosel—Rhein—Nordsee—Atlantischer Ozean, der Trier mit Aquitanien verband — insbesondere sei hier Bordeaux genannt — gab es die Römerstraßen, jene „militärischen und bürgerlichen Verkehrswege zur Zeit der römischen Besetzung des Landes“¹⁹. Als Wasserstraßen kamen für Südgallien Rhône, Loire und Garonne in Betracht. Der Verbindung Triers mit Südgallien diente vor allem die von dem Statthalter Agrippa einige Jahrzehnte vor Christi Geburt ausgebaute Straße durch das Tal von Saône und Rhône, die von Trier

¹⁰ Ebda. S. 101.

¹¹ Ebda. S. 102.

¹² Ebda. S. 106.

¹³ W. Levison ebda. S. 133. 135.

¹⁴ Ebda. S. 138.

¹⁵ Ebda. S. 151.

¹⁶ Ebda. S. 154. 206.

¹⁷ Ebda. S. 163.

¹⁸ Vgl. J. Hagen, Römerstraßen der Rheinprovinz (Publ. d. Ges. f. Rhein. Geschichtskunde, XII. Erl. z. Geschichtl. Atlas d. Rheinprovinz, Bd. 8) Bonn 1931. — A. Grenier, Manuel d'Archéologie Gallo-Romaine. II. Bd.: L'Archéologie du sol. Teil 2: Les routes. Paris 1934.

¹⁹ Hagen a. a. O. S. I.

über Metz und Langres nach Lyon und der Mittelmeerküste führte²⁰. Nach dem *Itinerarium provinciarum Antonini Augusti*, einem Verzeichnis von Reise-strecken, das angeblich auf Kaiser Caracalla (M. Aurelius Severus Antoninus, 198/217) zurückgeht und unter Diokletian um 300 n. Chr. überarbeitet wurde und nur die wichtigsten Straßen berücksichtigt²¹, und nach der *Tabula Peutingeriana*, einer Reisekarte, die als mittelalterliche Nachbildung (12.—13. Jahrh.) einer römischen Weltkarte die Heerstraßen des Römischen Reiches mit den wichtigsten Stationen und Entfernungsangaben enthält²², ging der Hauptweg von Trier nach Aquitanien von der Straße Trier—Lyon bei Châlon-sur-Saône (Cabillonnum) ab und führte über Autun (Augustodunum), Decize (Decetia) und Sancoins (Cincontium) in das aquitanische Gebiet nach Poitiers²³. Eine andere Linie, die über Reims—Troyes—Orléans—Tours nach Poitiers ging, dürfte wohl auch für die Reise von Trier nach Aquitanien benutzt worden sein; denn von Trier ging eine Hauptstraße über Ivoix in Luxemburg (heute Carignan in Frankreich südöstlich Sedan) nach Reims²⁴; von dem heiligen Martin von Tours wird berichtet, daß er einige Male in Trier war und auf einer Rückreise in Antethanna (Hostert, nordöstlich der Stadt Luxemburg) eine Engelsvision hatte. Nachdem seit 418 das Westgotenreich in Südgallien²⁵ mit der Hauptstadt Toulouse gegründet war, das bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts bestand, wird man vielleicht die Route über Reims vorgezogen haben. Im übrigen waren die *Civitates* des römischen Gallien untereinander durch ein gut ausgebautes Straßennetz verbunden. Von Aquitanien führte sodann eine wichtige Verbindung über die Pyrenäen wie auch auf dem Seeweg nach Spanien.

In dem Geschichtlichen Handatlas der deutschen Länder am Rhein²⁶ sind auf der Karte 10a die Wirtschaftszentren und Haupthandelswege im Rhein- und Rhône-Gebiet zur Römerzeit dargestellt. „Als Beispiel von aus dem Mittelmeergebiet allmählich vorrückenden und heimisch werdenden Gewerbezweigen bringt die Karte die Terrasigillata-Töpfereien, indem sie die verschiedenen Ansatzpunkte fortlaufend von Südgallien bis an den Rhein und den Limes darstellt, und die Verlegung der Bronzeerzeugung, welche ihr Kupfer auf dem Seeweg aus Spanien bezog, in das Galmeigebiet um Aachen. Außerdem enthält die Karte wichtige Fundstellen von Gesteinsarten, die von den Römern in großem Umfange auf Mosel und Rhein verfrachtet und in allen Kastellen und Ansiedlungen am Rhein und bis nach Britannien verwendet wurden²⁷.“ Auf der Karte ist zwar Aquitanien selbst nicht berücksichtigt; aber es ist doch deutlich erkennbar, wie die Terrasigillata-Manufakturen vom Mittelmeere her westlich der Rhône über das Gebiet nahe bei Albi, Rodez und Mende und über das Gebiet zwischen dem Oberlauf der Loire und ihrem Nebenfluß Allier nördlich der Auvergne bis in die Eifel (Speicher, Mayen, Neuwieder Becken) vorgedrungen sind. Feines Geschirr wurde aus Hauptplätzen der Ton-

²⁰ Hagen a. a. O. S. II.

²¹ Hagen a. a. O. S. IV.

²² Benannt nach dem ehemaligen Eigentümer, dem Augsburger Ratsherrn Konrad Peutinger (1465/1547): Hagen a. a. O. S. VII f.

²³ Vgl. die Karten I und II bei Grenier.

²⁴ Hagen a. a. O. S. 233.

²⁵ Schultze a. a. O. S. 77.

²⁶ Bearb. von J. Niessen, Köln u. Lörrach 1950.

²⁷ Ebda. Text S. 3.

industrie am Allier und am Tarn, dem bei Mende entspringenden Nebenfluß der Garonne, nach Trier gebracht, so auch Amphoren aus Südspanien²⁸. Noch in der französischen Zeit um 1800 war Limoges für unser Gebiet Lieferant von Ton für die Porzellanmanufaktur²⁹. Daß Trier, eine Zentrale des Weinhandels, nicht bloß mit Lyon, sondern auch mit Bordeaux in Verbindung stand, ergibt sich aus einer dort gefundenen Inschrift, die einem Trierer Bürger gewidmet ist³⁰. Bordeaux war Hauptumschlagplatz für den Weinhandel. Es sind zwar in Lyon 12, in Bordeaux nur 3 Inschriften gefunden worden, die sich auf Trierer Bürger beziehen³¹. Aber diese Hinweise tun doch zur Genüge dar, daß tatsächlich eine Verkehrsverbindung zwischen Trier und Aquitanien bestanden hat.

2. Aquitaniens Beziehungen zu Trier in römischer Zeit

Hinsichtlich der Einführung der christlichen Lehre in Aquitanien sind wir auf spärliche Nachrichten angewiesen. Eine der drei erwähnten Inschriften aus Bordeaux war auf dem Grabstein einer Domitia civis Treverae aus der Zeit um 258 und läßt erkennen, daß diese Frau und ihr Gatte Christen waren³². Nach einer Nachricht der *Historia Francorum* von Gregor von Tours³³ wurden um 250 n. Chr. 7 Bischöfe nach Gallien geschickt, darunter Stremonius nach Clermont und Martialis nach Limoges. Auf Grund der Viten des heiligen Maximinus und des heiligen Emygdus hält Ewig³⁴ es nicht für ausgeschlossen, daß Trier an der Missionierung Aquitaniens beteiligt war. Eine etwas eigenartige Beziehung zwischen Trier und Aquitanien ist darin zum Ausdruck gekommen, daß die spätere Legende über die Aussendung der ersten Trierer Bischöfe durch den heiligen Petrus überraschende Ähnlichkeit mit den Legenden über die Sendung der ersten Bischöfe von Limoges und Périgueux in Aquitanien zeigt³⁵; Levison nimmt an, daß der Grundstock der Trierer Legende aus einer dieser aquitanischen Quellen oder aus der ähnlichen Legende von Châlons-sur-

²⁸ J. B. Keune, Moselverkehr in alter und neuer Zeit: Trierer Heimatbuch (Trier 1925) 37. — Vgl. auch J. B. Keune, Verkehr auf der Mosel vor 1800 Jahren: *Elz.-Lothring. Jahrbuch* 1 (1922) 27/43.

²⁹ G. Kentenich, Geschichte der Stadt Trier von ihrer Gründung bis zur Gegenwart. Trier 1915 S. 568.

³⁰ CIL (= Corpus Inscriptionum Latinarum) Bd. XIII. Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae. Teil I, Bd. 1: Inscriptiones Aquitaniae et Lugdunensis. Berlin 1899. Nr. 634 (aus dem 1. Jhrh.): „L Solimario Secundino Civi Trevero Neg(otiatori) Britan(niciano).“

³¹ CIL Nr. 633, 634, 635. — Auch die Inschriften Nr. 233 (gefunden bei Comminges) und Nr. 542 (bei Eauze) beziehen sich auf Trierer Bürger.

³² CIL Nr. 633. Text in antea: „... t memor Domitiae Civis Trever Df An XX Leo coniugi Ka Riss posuit“; Text in dextro latere: „Hic iacet exanimen Corpus Domitiae Civ Treverae Def. V K Febr Postumo Cos.“ Die Inschrift wird als christlich angesehen, weil die Formel „hic iacet exanime corpus“ und auch die Angabe des Todestages christliche Übung waren. Postumus war Imperator 258. Zur christlichen Deutung dieser Inschrift vgl. E. Ewig S. 29 und W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande (*Rheinische Neujahrsblätter*, Heft 2), 2. Aufl., Bonn 1933, S. 55.

³³ Greg. v. Tours, *Hist. Franc.* I cap. 30 (MG Script. Rer. Merov. Bd. 1, ed. W. Arndt, Hannover 1885, S. 48).

³⁴ S. 48 f. Anm. 179.

³⁵ W. Levison, Die Anfänge rheinischer Bistümer in der Legende. (*Ann. d. Hist. Vereins f. d. Niederrhein* 116, 1930, S. 5—28; hier zitiert nach W. Levison, *Aus rheinischer und fränkischer Vorzeit*, Düsseldorf 1948 S. 20 f.)

Marne entlehnt ist. Im Jahre 314 nahmen an der Synode von Arles teil: Agroe-
cius von Trier mit seinem Exorzisten Felix, aus Aquitanien der Bischof Orien-
talis von Bordeaux, der Diakon Genialis von Javols und der Bischof Mamer-
tinus von Eauze³⁶.

Unter den Persönlichkeiten Aquitaniens, die aus der Römerzeit von Be-
deutung sind, steht an erster Stelle der heilige Hilarius, Bischof von
Poitiers (315/67)³⁷. Im Kampfe gegen den Arianismus wurde er der „Athanasius
des Abendlandes“. Er war Zeitgenosse des heiligen Paulinus von Trier und
wurde wie dieser im Jahre 356 wegen seines Kampfes gegen den Arianismus
nach Kleinasien verbannt, durfte aber nach 4 Jahren zurückkehren³⁸. Hilarius
hat seine um 358/59 verfaßte Schrift „*Liber de synodis seu de Fide Orientalium*“
unter anderem auch an die *Fratres et coepiscopi provinciae Germaniae Primae
et Germaniae Secundae et Primae Belgicae et Belgicae Secundae* gerichtet³⁹.
Unter ihm entstanden die ersten Mönchsgemeinschaften in Gallien, die *cellae*
s. *Hilarii* oder *Hilariaca*. Die Vita des heiligen Fridolin aus dem 10. Jahrhundert
berichtet, dieser habe als Zeitgenosse des Königs Chlodwig um 500 ein Hilarius-
kloster an der Mosel gegründet, und man glaubte, in dem Ortsnamen Eller/Mosel
noch eine Erinnerung an den Namen des heiligen Hilarius zu finden; Hilarius
ist als Kirchenpatron in Eller seit 1346 nachweisbar; die Nachricht über eine
dortige *cella* s. *Hilarii* jedoch ist durchaus nicht erwiesen⁴⁰. Wenn die Abtei
St. Maximin in Trier als Hilariuskloster angesehen wurde, so ist dies auf eine
unechte Dagobert-Urkunde zurückzuführen⁴¹. Nach der alten Tradition darf
man jedoch annehmen, daß an beiden Orten Gemeinden von Hilarius-Mönchen
waren. Die Ortsnamen Eller und Illerich sind wohl von Hilarius abzuleiten. —
Vom heiligen Hilarius wurde der heilige Martinus, der spätere Bischof von
Tours, in den geistlichen Stand aufgenommen; Martinus hat als Bischof ein
Kloster gegründet und mit 80 Mönchen ein gemeinsames Leben geführt⁴². Daß
der heilige Martinus mehrmals in Trier gewesen ist, wurde schon erwähnt. —
Aus Aquitanien stammte auch der Freund des heiligen Martinus, der heilige
Bischof Paulinus von Nola (353/431); er war in Bordeaux geboren und
wurde dort um 390 Christ⁴³. Es ist zwar nicht erwiesen, aber auch nicht aus-
geschlossen, daß er mit dem ebenfalls aus Bordeaux stammenden heiligen
Paulinus von Trier (347/58) verwandt war⁴⁴. — In Aquitanien um 390 geboren
war auch der unermüdliche Bekämpfer des Semipelagianismus und Verteidiger
der Gnadenlehre des heiligen Augustinus, der heilige Prosper Tiro (Prosper
Aquitanus)⁴⁵. — Der Biograph des heiligen Martinus, der aus edlem aquit-

³⁶ Mansi II 476 f.

³⁷ LThK V, 25 f.; Ewig S. 90—96. 103.

³⁸ Greg. v. Tours, Hist. Franc. I cap. 38 (a. a. O. S. 51).

³⁹ Migne PL 10, 479.

⁴⁰ Vgl. MRR (A. Goerz, Mittelrheinische Regesten) I, 1 f. Nr. 1. Ewig
S. 91—93. — Aus der gleichen Zeit stammt die Nachricht, Fridolin habe in Straß-
burg eine Hilariuskirche errichtet, was nach Pflieger (Kirchengeschichte der
Stadt Straßburg, Kolmar 1941 S. 15) durchaus unglaubwürdig ist.

⁴¹ Vgl. MRR I, 22 f. Nr. 59; vgl. Ewig S. 93—96.

⁴² Officia propr. Dioec. Trev. Lect. IV vom 11. Nov. — In Anwesenheit des
heiligen Martin wurde 386 der Trierer Bischof Felix geweiht (Blattau I, 397).

⁴³ Vgl. LThK VIII, 22 f.

⁴⁴ Vgl. Ewig 38.

⁴⁵ LThK VIII, 504—06.

tanischem Hause stammende Sulpicius Severus (ca. 360/420), hat anschaulich die große Verehrung geschildert, die das Mönchtum wie überall beim Volke so auch in Trier gefunden hat⁴⁶. — Nach dem Bericht Gregors von Tours hat der heilige Illidius (oder Hillidius), um 370/84 Bischof von Clermont, in Trier die Tochter des Kaisers Maximus wunderbar geheilt⁴⁷. — Aus Bordeaux stammte der Dichter der „Mosella“, Decimus Maximus Ausonius (310/95), der zeitweise als Lehrer am Kaiserhof in Trier weilte und später Präfekt von Gallien war⁴⁸. — Gregor von Tours berichtet, daß zur Zeit des Bischofs Nepotianus von Clermont-Ferrand ein junger Mann aus Trier, namens Artemius, der mit einer Gesandtschaft aus Trier nach Spanien unterwegs war, in Clermont krank zurückblieb und nach seiner Genesung Priester und später, gegen Ende des 4. Jahrhundert, Bischof von Clermont war⁴⁹. Artemius wird heute noch in Clermont als Heiliger verehrt⁵⁰.

Bemerkenswert sind die Aquitanier, die in der römischen Zeit in Trier gewirkt haben. Von den Bischöfen Maximinus, Paulinus, Leontius sowie von den Heiligen Castor und Quiriakus wird in der Überlieferung berichtet, sie seien Aquitanier gewesen. — Für die Herkunft des heiligen Maximinus (330/47) aus Poitiers, seinen Tod und seine Begräbnisstätte bei Poitiers, von wo seine Gebeine unter seinem Nachfolger Paulinus nach Trier überführt wurden, sind von E. Ewig neue beachtliche Gründe angeführt worden⁵¹. Möglicherweise entstammte unser heiliger Paulinus (347/58) der Senatorenfamilie der Pontii in Bordeaux⁵². Auch der Name des Trierer Bischofs Leontius, der vielleicht identisch ist mit dem von Papst Leo I. in einem Schreiben von 444/45 als *frater et coepiscopus noster* und als *probabilis sacerdos* genannten und zum Alterspräsidenten der gallischen Kirche ernannten Leontius⁵³, scheint seine Herkunft aus Aquitanien zu bestätigen⁵⁴. Nach der Überlieferung hat Leontius seinen Schüler Julianus aus Trier als Missionsbischof nach Lescar in der Landschaft Béarn südlich der Garonne geschickt⁵⁵. Ewig hält es nicht für ausgeschlossen,

⁴⁶ LThK IX, 889; vgl. Neuß S. 22.

⁴⁷ Greg. v. Tours, Hist. Franc. I cap. 45 (S. 53); Liber Vitae Patrum (S. 668—72); vgl. LThK V, 369.

⁴⁸ LThK I, 844 f.

⁴⁹ Greg. v. Tours, Hist. Franc. I cap. 46 und II cap. 13 (S. 53 und 80).

⁵⁰ Vgl. LThK I, 707. — Sein Fest wird am 24. Jan. im Rang eines Dupl. maius gefeiert.

⁵¹ Ewig 33—37; vgl. E. Winheller, Die Lebensbeschreibungen der vor-karolingischen Bischöfe von Trier (Rhein. Archiv 27), Bonn 1935, S. 10—27. Unser Trierer heiliger Maximinus wird in Poitiers ebenfalls als Heiliger verehrt (Ewig 35).

⁵² Ewig 37 f.; über Paulinus vgl. auch Winheller 55—73.

⁵³ Ewig 40 f. Migne PL 54, 636 cap. 9 der Ep. 10. — Mit dieser Zeitangabe kann die Nachricht, daß der Trierer Bischof Leontius zu Lebzeiten des heiligen Paulinus in die trierische Geistlichkeit aufgenommen wurde und um 409 gestorben ist (Handbuch des Bistums Trier, 1952 S. 29) nicht übereinstimmen. Da jedoch der Bischof Auctor als Nachfolger des Leontius wahrscheinlich ausscheidet (ebda. 29) und der um 447 geweihte Trierer Bischof Severus (vgl. Ewig 41 Anm. 150) dann unmittelbarer Nachfolger des Leontius war, ist es nicht ausgeschlossen, daß sich der Brief des Papstes auf den Trierer Bischof Leontius bezieht.

⁵⁴ Ewig 39; vgl. Off. propr. Dioec. Trev. vom 19. Februar.

⁵⁵ Ewig 39 f.; Off. propr. Dioec. Trev. vom 19. Februar.

daß auch der 386 verstorbene Trierer Bischof Britto aus Aquitanien stammt⁵⁶. Auch der Schüler und Archidiakon (?) des heiligen Maximinus, der heilige Quiriakus, darf als Aquitanier angesehen werden; nach der Tradition stammte er aus Poitiers⁵⁷. Daß der heilige Castor, ein Aquitanier, Schüler des heiligen Maximinus gewesen und von diesem als Missionar an die untere Mosel gesandt worden sein soll⁵⁸, wird von Ewig als unsicher bezeichnet, weil diese Nachricht erst auf späten Quellen beruht⁵⁹. Eines jedenfalls ergibt sich aus den bisherigen Darlegungen: In der Überlieferung kommt eine sehr starke Verbindung zwischen Trier und Aquitanien in der Römerzeit zum Ausdruck, und eine solche Überlieferung hat immer noch einen großen historischen Wert.

3. Aquitanien und Trier zur Zeit der Franken

Die zweite Periode der kirchlichen Beziehungen zwischen Trier und Aquitanien beginnt mit der Eroberung Galliens durch die Franken. Trier selbst, das zwischen 411 und 430 nicht weniger als viermal durch fränkische Eroberungszüge heimgesucht wurde, ging um 464 endgültig in die Hände der Franken über. Neuer fränkischer Herrscher in Trier war der Comes Arbogast, der von Sidonius Apollinaris von Clermont ob seiner Tugend und seiner Beherrschung der römischen Sprache gerühmt wird⁶⁰. Aquitanien gehörte seit 507 zum Frankenreich und bildete seit Ende des 7. Jahrhunderts, wie schon erwähnt, ein mächtiges Herzogtum, das sich zwischen Loire und Pyrenäen erstreckte.

Unter den Persönlichkeiten aus Aquitanien, die einen Namen von Klang haben, ist zunächst zu nennen der in Lyon geborene Sidonius Apollinaris, Bischof von Clermont, bekannt als Dichter und Freund des Bischofs Auspicius von Toul; dieser mahnte den genannten Arbogast in einem Schreiben zur Ehrerbietung gegenüber dem Trierer Bischof Jamblychus (um 458/65)⁶¹. Ferner der aus Italien stammende Dichter Venantius Fortunatus (um 536/610), der um 565 am Hofe des Königs Sigibert von Austrasien weilte und später Bischof von Poitiers wurde⁶². In einem Gedichte de navigio schilderte er seine Moselfahrt. Zwei seiner Gedichte sind dem Trierer Bischof Nicetius gewidmet. — Einer der einflußreichsten Männer im Merowingerreich war der aus Clermont-Ferrand stammende Bischof Gregor von Tours (gestorben 594), Erbauer einer Martinskirche in Tours und Verfasser der *Historia Francorum*⁶³. Das 17. Kapitel seines *Liber Vitae Patrum*⁶⁴ enthält die Vita Nicetii, die älteste Vita eines rheinischen Heiligen⁶⁵. — Aus Limoges in Aquitanien stammte auch der heilige Aredius, der am Hofe des Frankenkönigs Theude-

⁵⁶ Ewig 39; über Britto vgl. Off. propr. Dioec. Trev. vom 5. Mai.

⁵⁷ J. Mohr, Die Heiligen der Diözese Trier. Trier 1892 S. 71—73. Ewig 34 u. 37; Off. propr. Dioec. Trev. vom 11. März.

⁵⁸ Mohr 36—38; Off. propr. Dioec. Trev. vom 13. Februar.

⁵⁹ Ewig 52.

⁶⁰ Migne PL 58, 521 f.

⁶¹ LThK IX, 535 f. Über Auspicius vgl. LThK I, 845. Sein Brief an Arbogast: Migne PL 61, 1005. Ein Brief des Sidonius Apollinaris an Auspicius: Migne PL 58, 580.

⁶² LThK IV, 73 f.

⁶³ LThK IV, 684 f.

⁶⁴ MG Script. Rer. Merov. Bd. 1, ed. W. Arndt, Hannover 1885, S. 727—33.

⁶⁵ Winheller 4 u. 7.

bert I. aufwuchs, von Nicetius in Trier in den geistlichen Stand aufgenommen wurde und später in seiner Heimat ein Kloster gründete⁶⁶. Das Gedächtnis dieses 591 verstorbenen Heiligen wird in Trier am 25. August begangen. — Der heilige Remaklus, der Kloster- und Wanderbischof des 7. Jahrhunderts und Gründer von Malmedy-Stablo, war in Aquitanien geboren und Schüler des Bischofs Sulpicius von Bourges⁶⁷. Wenn Pirenne⁶⁸ ihn und den heiligen Amandus, Bischof von Tongern/Maastricht im 7. Jahrhundert, „die großen Aquitanier“ nennt, so ist dabei insofern eine Einschränkung angebracht, als die Abstammung des heiligen Amandus aus Aquitanien zwar möglich ist, jedoch der sicheren historischen Grundlage entbehrt⁶⁹.

Von besonderer Bedeutung für die Beziehungen zwischen Aquitanien und Trier war König Theuderich I. (511/34), der bedeutendste Herrscher unter den Söhnen Chlodwigs, der Ribuarien und Ostaquitanien als Herrschaftsbereich erhielt und in Reims residierte⁷⁰. Gregor von Tours berichtet von ihm, daß er Geistliche aus der Auvergne nach Trier verpflanzte: *Nam tunc Theodoricus rex ex civibus Arvernensibus clericos multos adduxit, quos Trevericæ ecclesiæ ad reddendum famulatum Domino iussit adsistere*⁷¹. Es war die Zeit des Trierer Bischofs Abrunculus. Nach dem Tode des Abrunculus wollten die Trierer als Nachfolger den aus der Auvergne stammenden und im Kloster Cournon bei Clermont ausgebildeten Diakon Gallus haben; Theuderich jedoch hatte diesen für eine andere Aufgabe vorgesehen und brachte Nicetius in Vorschlag, der dann von den *congregati clerici civitatis* zum Bischof von Trier gewählt wurde⁷². Aus der Zeit des Bischofs Nicetius berichtet Gregor von Tours, daß ein aus der Auvergne stammender Kleriker (*tonsuratus*) in St. Maximin in Trier beerdigt wurde⁷³. Der Frankenkönig Theudebert, der Sohn Theuderichs (534/48), dessen Gerechtigkeitssinn von Gregor von Tours besonders hervorgehoben wird⁷⁴, nahm eine Aquitanierin namens Deoteria aus der Auvergne zur Frau⁷⁵. Es mag auch nicht ohne Bedeutung gewesen sein, daß Bischof Magnericus von Trier der Taufpate Theudeberts II. (595/612) war⁷⁶ und damit in engere Verbindung mit dessen Vater Childebert II. (575/95), dem Nachfolger und Sohn Sigiberts, des Beherrschers von Austrasien und Auvergne, stand. In dem Testament des Diakons Adalgisel-Grimo vom Jahre 634, in dem Verdun, Tholey und Longuyon mit Schenkungen bedacht werden, ist ein Neffe Adalgisels, namens Bobo, sowie eine Georgskirche in Amay an der Maas bei Lüttich erwähnt. Levison bemerkt dazu, daß um die fragliche Zeit ein Herzog Bobo aus der Auvergne in Beziehungen zu Adalgisel stand und in Amay das

⁶⁶ LThK I, 623; Mohr 230—32.

⁶⁷ LThK VIII, 812 f. Ewig 116.

⁶⁸ H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*. — In deutscher Übersetzung: P. E. Hübinger, *Geburt des Abendlandes*, S. 120.

⁶⁹ LThK I, 336; Ewig 116.

⁷⁰ W. Schultze a. a. O. 102.

⁷¹ Greg. v. Tours, *Liber Vitae Patrum* cap. 6 de S. Gallo (MG Script. Rer. Merov. I, 681).

⁷² Greg. v. Tours ebda. S. 680 f.; MRR I, 4.

⁷³ Ebda. cap. 17 de S. Nicetio S. 732.

⁷⁴ Greg. v. Tours, *Hist. Franc.* III cap. 25 (S. 133).

⁷⁵ Ebda. III cap. 23 (S. 131).

⁷⁶ Ebda. S. 367.

Grab einer Frau Oda war, die nach der Legende Gattin eines angeblichen Herzogs Bodegisel (=Bobo) von Aquitanien und Tante des Bischofs Hugbert von Maastricht war⁷⁷.

Als Aquitanier, die in der Frankenzeit in Trier tätig waren, werden von der Tradition genannt die Bischöfe Nicetius und Modoald, ferner der heilige Goar und die Schwester Modoalds, die heilige Severa. Der heilige Nicetius⁷⁸ soll vorher Abt in Limoges gewesen sein. Der heilige Modoald jedoch ist nach Ewig mit einiger Sicherheit als Sproß eines fränkischen Adelsgeschlechtes anzusehen⁷⁹. Der heilige Goar⁸⁰ wird in seiner Vita als Aquitanier bezeichnet, der unter dem Trierer Bischof Fibitius (um 500) an den Rhein kam und dort seine Cella gründete.

Es dürfte von nicht geringer Bedeutung sein, würde hier jedoch zu weit führen, die gallischen Synoden dieser Periode unter dem Gesichtspunkt einer Auswertung für die trierische Kirchengeschichte zu untersuchen. Nicetius von Trier nahm 535 an der Synode von Clermont teil⁸¹. In Clermont fand eine weitere Synode 549 statt, in Poitiers 590 eine Synode. Infolge des wirtschaftlichen Niedergangs und der verworrenen Verhältnisse in Gallien sind von 680 bis etwa 800 kaum Nachrichten über südgallische Bischöfe überliefert⁸², und von 695 bis 742 ist anscheinend auch keine gallische Synode gehalten worden⁸³.

Rege Beziehungen zwischen Trier und Aquitanien mußten sich auch daraus ergeben, daß die trierische Kirche, ebenso wie Reims, Metz und Verdun, Besitzungen in Aquitanien, *trans Ligerim* = jenseits der Loire, hatte⁸⁴. Kulturelle Beziehungen bestanden noch im 11. Jahrhundert⁸⁵. Nicht ohne Bedeutung ist die Tatsache, daß Kaiser Heinrich III. 1043 die Tochter Agnes des Herzogs Wilhelm von Aquitanien heiratete⁸⁶. Für das ganze Abendland bedeutungsvoll wurde die Aquitanische Synode vom Jahre 1040, auf welcher die Treuga Dei, der Gottesfriede, verkündet wurde⁸⁷.

Der Gang durch die Geschichte der Beziehungen zwischen Trier und Aquitanien zeigt, daß diese für die Erforschung unserer Bistumsgeschichte von erheblicher Bedeutung sind.

Offizial Dr. Albert Heintz

⁷⁷ W. Levison, Aus rheinischer und fränkischer Vorzeit (vgl. Anm. 35) S. 131 Anm. 8 u. 133 Anm. 3.

⁷⁸ Winheller 3—9; Mohr 278—84; MRR I, 4—13; Ewig 97—104; Off. propr. Dioec. Trev. vom 1. Oktober.

⁷⁹ Ewig 118—21; Mohr 102—05; Winheller 145—58; Off. propr. Dioec. Trev. vom 12. Mai. — Modoald erhielt einen Brief von dem Bischof Desiderius von Cahors (630—55), der zunächst Schatzmeister Chlothars II. gewesen war (LThK III, 223; Ewig 117 f.; MG Ep. III, 196 f.)

⁸⁰ Ewig 88—90; Mohr 160—65; MRR I, 2; Off. propr. Dioec. Trev. vom 21. Juli.

⁸¹ MRR I, 6 Nr. 8.

⁸² Pirenne-Hübinger 193.

⁸³ Ebda. 194.

⁸⁴ Vgl. Ewig 98—100; 105; 283.

⁸⁵ Vgl. Ewig 105. Daher ist es auch verständlich, weshalb in den Off. propr. Dioec. Trev. vom 13. Februar, Lectio VI, berichtet wird, daß zu den unter Otto I. aus Italien nach Münstermaifeld übertragenen Reliquien des heiligen Severus Wallfahrer sogar aus Aquitanien kamen.

⁸⁶ Levison bei Holtzmann a. a. O. S. 267.

⁸⁷ Levison ebda.

BERICHTE

Der Zweite Deutsche Liturgische Kongreß in München

Wenn es stimmt, daß ein Münchener Pfarrer sein Fernbleiben vom Liturgischen Kongreß mit dem lapidaren Satz gerechtfertigt hat: „Wir bleiben katholisch!“, dann kann man darauf nur antworten, daß die über zweieinhalbtausend Priester und Laien, die sich unter der Führung von zwanzig Bischöfen und Äbten, an ihrer Spitze Kardinal Wendel als Protektor und die beiden Bischöfe von Mainz und Passau als Präsidenten, in den Tagen vom 30. August bis zum 1. September in München versammelt hatten, nur von dem einen Gedanken getrieben waren: richtiger und tiefer katholisch zu werden aus dem Wurzelgrund katholischer Liturgie. Man wird sagen dürfen, daß der Kongreß in dreitägigem gemeinsamen Beten und Arbeiten, das mit der morgendlichen Eucharistiefeier in St. Michael begann und mit der im Kongreßsaal des Deutschen Museums am Abend gemeinsam rezitierten Vesper abschloß, dieses Ziel bei seinen Teilnehmern erreicht hat. „Es ist einem, als ob man Exerzitien gemacht habe“, sagte eine im katholischen Leben führende Laienteilnehmerin; „Man konnte auf einmal wieder besser beten“, gestand ein geistlicher Studienrat aus einer rheinischen Großstadt.

Der Kongreß hatte sich — im Gegensatz zum Ersten Deutschen Liturgischen Kongreß im Jahre 1950 in Frankfurt, bei dem alles um die „Eucharistiefeier am Sonntag“ kreiste¹ —, ein grundsätzlicheres Thema gestellt; er wollte dem Verhältnis von „Liturgie und Frömmigkeit“ nachspüren. Gegenüber dem immer noch nicht völlig ausgestorbenen Vorurteil, Liturgie und Frömmigkeit seien zwei nebeneinanderher laufende Geleise des religiösen Lebens, wenn man auf dem einen fahre, könne man eben nicht zugleich auf dem anderen fahren, galt es aufzuweisen, daß und wie man in der Liturgie fromm sein kann (ohne daß dadurch das Lebensrecht und die Bedeutung privater Frömmigkeitsformen irgendwie geschmälert werden sollten).

Die beiden Referenten des ersten Vormittags, Prof. Jos. A. Jungmann (Innsbruck) und Prof. Fritz Hofmann (Würzburg) zeichneten — der eine aus liturgiegeschichtlicher, der andere aus dogmatischer Sicht — die Umrisse echter eucharistischer Frömmigkeit, das Wort endlich wieder in seinem alten Vollsinne verstanden, der die Eucharistiefeier nicht ausschließt, wie das ein älterer frommer Sprachgebrauch verräterischerweise tut, sondern ihr den ihr zukommenden ersten Akzent gibt. Der zweite Vormittag war dem nicht minder brennenden Problem der Brevierfrömmigkeit gewidmet — mehr als zwei Drittel der Teilnehmerschaft bestand ja aus Priestern und Theologen. Hier ergänzten sich der Pastoraltheologe und Liturgiker auf der einen, der Benediktinerabt auf der anderen Seite in glücklicher Weise (Prälat Pascher, München, und Abt Heufelder, Niederaltich). Den dritten Vormittag schließlich füllten zwei Erlebnisberichte zum Thema Liturgie und Frömmigkeit: der eines

¹ Vgl. J. Wagner, D. Zähringer, Eucharistiefeier am Sonntag. Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses, 3. Aufl., Trier 1953.

Diaspora-Großstadtpfarrers aus der Ostzone (Pfr. Gunkel, Leipzig) und der eines Chinamissionars (P. Hofinger S. J., Manila).

Der erste Nachmittag war der Frage gewidmet, in welchem Maße und in welcher Weise vom neuen deutschen Katechismus aus neue liturgische Frömmigkeit wachsen kann und wachsen wird: eine an der Werdestätte des neuen Katechismus besonders angebrachte und von seinen Schöpfern (Schreibmayr, Tilmann, Goldbrunner) aufschlußreich beantwortete Frage. Der zweite Nachmittag brachte kürzere Referate zu Teilfragen (Messe und priesterliche Innerlichkeit — Die Predigt über die Messe — Die Messe in den neueren Diözesangebetbüchern — Kommunionfrömmigkeit im Zeitalter der häufigen Kommunion). Der letzte Nachmittag schließlich war mit einem großen, von Heinrich Kahlefeld, dem Superior des Münchener Oratoriums geleiteten Kolloquium ausgefüllt, an dessen Ende der Kongreß eine allgemeine applaudierte Schlußresolution faßte.²

Durch alle drei Tage hindurch war immer wieder am Beifall der Versammlung die Dankbarkeit für die ungewöhnliche Tatsache deutlich geworden, daß in nur fünf Jahren drei von den vier Frankfurter Wünschen (Wiederherstellung der Osternacht, Beibehaltung der Abendmessen, Erleichterung der eucharistischen Nüchternheit, unmittelbarer muttersprachlicher Vortrag der Lesungen bei den Messen für das Volk) durch großzügige Initiativen des Heiligen Stuhles bereits erfüllt sind. Aber es war gleichzeitig immer wieder der stürmische Wunsch laut geworden, daß die vierte Bitte — inzwischen 1953 auf dem Internationalen Liturgischen Studientreffen von Lugano durch Kardinal Lercaro von Bologna aufgegriffen³ — nun auch gewährt würde. So entschloß sich die Leitung des Kongresses, in der Schlußresolution den Heiligen Stuhl zu bitten, er möge im oben umrissenen Sinne den Gebrauch der Muttersprache für die Lesungen der Vormesse gestatten und — auch dieser Wunsch war immer wieder lautgeworden — die Karwoche im gleichen seelsorglichen Sinne reformieren, wie er für die Wiederherstellung der Osternacht maßgebend war.

Das eigentliche Herz des Kongresses schlug in den gemeinsamen Gottesdiensten am Morgen mit dem *versus populum* zelebrierenden Pontifex und der wie aus einem Munde antwortenden und singenden Gemeinde. Daß auch eine sehr große Zahl von Priestern — die vom Heiligen Vater in seiner Ansprache vom 1. November 1954 für diesen Fall aufgestellten Bedingungen⁴ waren erfüllt — in Albe und Stola an diesen Eucharistiefiern teilnehmen und in ihnen kommunizieren durfte, erwies sich als ein wirklicher Gewinn. Über allem gemeinsamen Tun des Tages lag es wie ein heiliger Schimmer der am Morgen im *mysterium unitatis* erlebten brüderlichen Gemeinschaft in Christus.

Prof. Dr. B. Fischer

² Sämtliche Referate und Verhandlungen des Kongresses werden in den Nummern 2/3 und 4 des lfd. Jg.'s des Liturgischen Jahrbuchs abgedruckt werden, der erstmals in „Vierteljahresheften für den Gottesdienst“ erscheint.

³ Vgl. Liturgisches Jahrbuch 3 (1953) 167—174.

⁴ Vgl. Herder-Korrespondenz IX (1954) 123.

B E S P R E C H U N G E N

KIRCHENGESCHICHTE UND PATROLOGIE

Beyer, Oskar: Frühchristliche Sinnbilder und Inschriften, Lebenszeugnisse der Katakombenzeit. (Schriftenreihe: Friedhof und Denkmal, Heft 3.) Kassel/Basel: Bärenreiter-Verlag 1954. 39 S. Text und 51 Abb. Engl. brosch. 6,50 DM, Lh. 8,40 DM.

Der Verf. will eine Einführung für weitere Kreise in die Welt der altchristlichen Inschriften und vor allem der auf ihnen verwandten Symbole geben. Er bespricht zunächst die christlichen Inschriften im allgemeinen, die er den heidnisch-römischen gegenüberstellt; dann erläutert er die verschiedenen Alterstypen, geht auf die Aussagen der Texte ein — unter Anführung vieler Beispiele zuerst in Übersetzung, dann im Originaltext —, gibt einige sprachliche Hinweise und spricht ausführlich über die Schriftform. Eingehender befaßt er sich mit den von der altchristlichen Epigraphik gebrauchten Symbolen nach Form und Gehalt, in der Hauptsache mit den Bildsymbolen. Einen eigenen Abschnitt widmet er dem Katakombenglauben, aus dem er die drei Formeln „Geburtstag, Leben, Auferstehung“ als besonders aussagekräftig herausstellt. Die beigegebenen Abbildungen sind keine Photographien, sondern mannigfarbene Lithographien, für deren Wiedergabe das Werk von L. Peret, Les catacombes de Rome (Paris 1851) als Vorlage diente.

Die Abbildungen stellen in ihrer eindrucksvollen Unmittelbarkeit den wertvollsten Teil des Werkes dar. Den Text kann man wegen der eigenwilligen Subjektivität der Auffassungen nicht als geglückte Einführung in die Welt der altchristlichen Epigraphik ansehen. Es wirkt z. B. nicht gerade überzeugend, wenn die Zeichnung einer Orante mit Picassos Töpferware verglichen wird (S. 31) oder wenn ganz allgemein gesagt wird, das Katakomben-Credo finde sich begriffstheologisch nirgends formuliert (S. 37). Nicht ohne Erstaunen liest man S. 32, die Frage, welches Überzeugungsganze, welcher Glaube hinter allen Einzelfakten der Katakombenwelt stehe, sei bisher noch nicht gestellt worden; darüber wäre einiges sicher nicht ohne Nutzen bei L. Hertling-E. Kirschbaum, Die römischen Katakomben und ihre Märtyrer (Wien 1950) 247/67 nachzulesen gewesen, ausgerechnet unter der Kapitelüberschrift: Das Credo der Katakombenkunst! Welcher Kirchenhistoriker wird dem Verf. noch die Behauptung abnehmen, die Katakombenzeit der Jahre 70–312 sei die „vorkirchliche Gemeindezeit“ gewesen? (S. 9.) Als Mangel empfindet man es auch, daß an weiterführender Literatur nicht mehr als zwei Werke genannt werden.

K. Baus

Leipoldt, Johannes: Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche. Leipzig: Koehler und Amelang 1952. 259 S. m. 8 Taf. Hln. 6,50 DM.

Der Titel des Buches ist eigentlich als Antwort auf die Frage zu denken, von der L. einleitend ausgeht: welches ist der Grund dafür, daß das Christentum im Wettbewerb der spätantiken Religionen den Sieg davongetragen hat? Gewiß habe, so meint der Verf., seine relative Jugendlichkeit dem Christentum eine günstige Ausgangsposition verschafft, einen noch stärkeren Einfluß müsse man dem christlichen Gotteserlebnis zuschreiben, endlich sei die Bewährung im Alltag, im sittlichen Leben des Durchschnittschristen für den Endsieg hoch in Rechnung zu stellen. Als Spezialfall der praktischen Verwirklichung des christlichen Lebensideals wird dann das soziale Verhalten der Kirche herausgegriffen und in einer sorgfältig aus den Quellen gearbeiteten Darstellung geschildert. Gegenüber der sozialen Praxis der antik-heidnischen Welt hebt sich zwar schon die Stellung des Judentums zu diesem Problem relativ günstig ab, aber es ist unübersehbar deutlich, daß mit der Lehre Jesu etwas völlig Neues in die Welt tritt. Seine umstürzende Predigt von der Nächsten- und Feindesliebe wird von der Urgemeinde übernommen und bleibt auch später ein von der kirchlichen Führung und den christlichen Lehrern immer treu gehütetes, gegenüber allen Abwertungstendenzen auch mutig verteidigtes Erbe. Der wertvollste Teil des Buches scheint uns sein letztes Kapitel, das die großartige Entfaltung des sozialen Gedankengutes und seine Verwirklichung in den verschiedenen Lebensbereichen der alten Kirche darstellt: Frauen- und Sklavenfrage, Verhältnis von Arm und Reich, soziale Praxis in der Fürsorge für Arme, Kranke usw. (Hier vermißt man allerdings mit einiger Überraschung die Erwähnung des sozialen Wirkens des Basilus von Caesarea.) Man muß es bedauern, daß der Verf. unter den entscheidenden Faktoren für den Endsieg des Christentums dessen übernatürlichen Charakter nicht nennt, man wird auch eine gewisse Überschätzung der sozialen Leistung des frühen Christentums in diesem Zusammenhang nicht übersehen können, man darf aber anerkennen, daß das vorliegende Werk eine sehr ansprechende und im Hinblick auf den Wirkungsbereich des Verf. auch mutige Schilderung der sozialen Wirksamkeit der alten Kirche darstellt.

K. Baus

Schwerd, Andreas: Hymnen und Sequenzen, ausgewählt und erläutert. München:

Kösel 1954. 120 S. Ln. 6,80 DM.

Die vorliegende Hymnen- und Sequenzenauswahl dürfte manchem Brevierbeter und manchem, der der Liturgie der Kirche in ihrer Sprache folgen möchte, willkommen sein. Sie ist wohl auch als Ersatz für das seinerzeit vom gleichen Verlag veröffentlichte Büchlein von G. M. Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern gedacht. Die 43 Texte reichen vom Magnificat, Gloria, Te Deum über frühchristliche Hymnen des Ambrosius, Prudentius, Sedulius, Venantius Fortunatus zu den mittelalterlichen Liedern eines Theodulph, Rhabanus Maurus, Hermannus Contractus, Wipo, Thomas von Aquin, Jakob von Todi oder auch unbekannter Verfasser und schließen mit einer Probe aus der Hymnendichtung Leos XIII. Den Texten selbst geht eine doch wohl allzu knappe Übersicht über die Entwicklung der christlichen Hymnendichtung im Abendland voraus. Anders als Dreves gibt S. im Anhang einen dreifach gegliederten Kommentar bei, der zuerst kurze metrische Bemerkungen, dann sprachliche und sachliche Erläuterungen bietet und zuletzt eine künstlerisch-religiöse Gesamtwürdigung des einzelnen Liedes versucht. Die Idee eines solchen Kommentars ist bei den heutigen Lateinkenntnissen unbedingt zu bejahen. In der vorliegenden Form kann er allerdings nicht restlos befriedigen. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahre, wie sie die Beschäftigung mit dem altchristlichen Latein gebracht hat, sind so gut wie gar nicht berücksichtigt. Daß etwa Worte wie *salvator*, *magnificare*, *glorificare* rein christliche Schöpfungen sind, müßte doch erwähnt werden. Was könnte nicht alles an altchristlichem Ideengut einem Wort wie *refrigerium* oder *vita signaculum* entnommen werden. Der Kommentar hätte wohl sehr gewonnen, wenn er einführend sehr konkret sowohl das liturgische Latein im allgemeinen wie die Sprache der altchristlichen lateinischen Poesie im besonderen behandelt hätte. Zu beiden Fragen liegen Spezialaufsätze vor, die im Literaturverzeichnis S. 118 leider fehlen. Ein Wort zur Textgestaltung: der Text sollte ohne jede Änderung so geboten werden, wie er in den heute gebräuchlichen liturgischen Büchern vorliegt. Auf andere Lesarten soll der Kommentar hinweisen. — S. 112 ist das Todesjahr des heiligen Bernhard von Clairvaux um 100 Jahre zu spät angesetzt. Das buchttechnisch übrigens hervorragend ausgestattete Werkchen ist aber sehr geeignet als Textbuch für Seminarübungen oder Vorlesungen, in denen ein mit dem christlichen Latein vertrauter Lehrer die Studenten in diese Welt einführen möchte.

K. Baus

Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen. Übertragen von Thomas Michels OSB. Münster: Aschendorff 1952. 79 S. kart. 2,50, Ln. 3,50 DM. Mit dieser Übertragung griechischer Hymnen aus frühchristlicher Zeit will M. in das Verständnis ostkirchlicher Frömmigkeit einführen. Herzstück der Sammlung sind 13 Texte aus der Feder Gregors von Nazianz, denen die beiden Christushymnen des Klemens von Alexandrien und der Jungfrauenhymnus des Methodios von Philipp vorausgehen. Den Abschluß bilden zwei Lieder des Synesios von Kyrene und zwei Osterhymnen der Ostkirche. Die Übertragung ist, das spürt man, in langer Meditation gereift; sie spricht sehr an, auch die Nachdichtung der rhythmischen Prosa des Klemens von Alexandrien kann man durchaus billigen. Mancher gebildete Leser wäre wohl für die genaue Angabe des Fundortes oder noch besser für die Beigabe des Originaltextes dankbar gewesen.

K. Baus

Heiliger, starker Gott! Altchristliches Gebetbuch. Von Otto Karrer. München:

Ars sacra. Neuaufl. 216 S. mit 13 Tiefdruckbild. Ln. 5,40 DM.

Hier erwacht die Stimme der Väter wieder zu echtem Leben im Schönsten und Stärksten, was sie uns geschenkt, in ihren Gebeten. Es gelingt K.s Feingefühl für die religiösen Werte, das aufrichtende, stärkende, tröstende Gebetswort der Väter aufzuspielen und in einer die Höhe des Originals währenden Übertragung vorzulegen. Man braucht nur einige der Gebete nachzuvollziehen, um unmittelbar inne zu werden, welche segnende Kraft in ihnen gesammelt ist. Der erfreulich hohe Anteil der Stimmen aus der Ostkirche ist besonders zu loben. Mit allzu großer Sicherheit wird das *Te Deum* Niketas von Remesiana zugeschrieben. Bei einer Neuauflage wäre eine Erweiterung oder ein Austausch durch einige Texte zu erwägen, die A. Hamman OFM gesammelt hat in seinem Buch: *Prière des premiers chrétiens*, Paris 1952.

K. Baus

Kirsch, Konrad - Rodwyk, Adolf: Helden des Christentums. 6. Aufl. Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1954). Bd. I: 454 S., Bd. II: 584 S. mit je 20 Taf. Ln. o. Pr.

Religionslehrer jeder Art werden es dankbar begrüßen, daß dieses Werk in neuer Auflage vorliegt, die A. Rodwyk, einem Mitarbeiter des ersten Herausgebers zu danken ist. Es war ein guter Gedanke, die früher auf mehrere Bändchen verteilten Lebensbilder in 2 größere Bände zusammenzufassen, denen man je 20 ausgewählte Bildtafeln beigab. Stichproben beweisen, daß die Ergebnisse der neueren Forschung meist zutreffend in die Darstellung eingearbeitet wurden. Eine letzte Sorgfalt und Präzision vermißt man leider trotz der gegenteiligen Versicherung des Vorwortes zuweilen bei den Quellen und

Literaturangaben am Schluß der Einzelkapitel. Ganz besonders sei noch hingewiesen auf die hervorragende Verwertbarkeit dieser Lebensskizzen für die Heiligenpredigt.

K. Baus

Campehausen, Hans von: Die griechischen Kirchenväter. Stuttgart: Kohlhammer (1955) (Urban-Bücher 14). 172 S. kart. 3,60 DM.

Obwohl die Urban-Bücherei nach ihrem Untertitel eine wissenschaftliche Reihe darstellt, macht es der Verf. durch ein Zitat Fr. Böhringers deutlich, daß er über den Kreis der engeren Fachleute hinaus die gebildete Schicht der Christen ansprechen will. Sie will er einführen in die Welt der Väter, in „ihr geistliches Wollen im Rahmen ihrer Welt und Zeit und (in) die kirchliche Funktion, die sie mit ihrem Lehren und Unterrichten jeweils ausgeübt haben“ (S. 11). Um dieses Ziel zu erreichen genügt, wie v. C. mit Recht betont (S. 10), der bloß literargeschichtliche Gesichtspunkt durchaus nicht, weil eben die Väter mehr sein wollen als Literaten und Schriftsteller. Darum legt er in der Darstellung der zwölf ausgewählten Vätergestalten — es sind Justin, Irenaeus, Klemens, Origenes, Eusebios, Athanasios, Basileios, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Synesios von Kyrene, Johannes Chrysostomos und Kyrillos von Alexandrien — jeweils besonderen Wert auf das Herausarbeiten ihrer Stellung zu kirchlichem Amt und kirchlicher Autorität. Für deren Beurteilung bringt der Verf. jene im voraus fertigen Maßstäbe aus der Religionsphilosophie G. van der Leeuws mit, wie sie aus seinem größeren Werk über „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht“ (Tübingen 1953) bekannt sind. Die historische Wirklichkeit ist allerdings zu komplex, als daß sie sich nahtlos in jenes Schema einfügen ließe, und so bleibt die Darstellung nicht frei von Widersprüchen, wie sie vielleicht am stärksten im Kapitel über Origenes auffallen, der sich einerseits selbst um die Priesterweihe bemüht hat, aber doch wiederum vom kirchlichen Amt gering gedacht haben soll (S. 56 f.). Kennzeichnend ist hier eine Bemerkung des Verf. über die neuere Forschung zur Frömmigkeitslehre des Origenes; er sieht hier die Gefahr in einer oft allzu starken Betonung der spezifisch kirchlichen und sakramentalen „katholischen“ Gesichtspunkte. Entscheidend dürfte doch wohl sein, ob sich die Betonung dieser Gesichtspunkte bei Origenes selbst nachweisen läßt oder nicht. Die Zeichnung des Theologen Origenes hätte u. E. sehr gewinnen können durch Beachtung etwa der Charakteristik, die H. U. v. Balthasar im Vorwort zu seiner Origenes-Auswahl (Salzburg 1954) gegeben hat. Sehr vermißt man auch ein tiefer dringendes Wort über die homiletische Leistung dieses Alexandriners (dessen Name übrigens mehr als ein dutzendmal in der unmöglichen Schreibweise Orignes wiedergegeben wird). Eine so zweitrangige Gestalt wie die des Synesios von Kyrene sähe man gern ersetzt etwa durch Theodoret von Kyros. Das mit stilistischer Meisterschaft geschriebene Buch liest sich ausgezeichnet und gibt dem Leser, der mit einigen Vorkenntnissen an es herantritt, reiche Anregung.

K. Baus

Athanasius: Redevoeringen tegen de Arianen. Vertaald door C. J. Vogel (Monumenta Christiana, 1. reeks, deel II). Utrecht/Brüssel: Spectrum 1949. LXVIII-325 S. Ln. o. Pr.

Wie bei den schon früher besprochenen Bänden dieser Sammlung liegt auch hier der Wert für den Patrologen und Theologen in der umfangreichen Einleitung, die der Reihe nach alle für das Verständnis des schwierigen Werkes wichtigen Fragen behandelt. Als ihr Kernstück sehen wir die 28 Seiten über die Theologie des Athanasius an, die aus umfassender Kenntnis der Quellen und der wesentlichen Athanasius-Literatur geschrieben sind, letztere ist in der Bibliographie (S. LXVII f.) sorgfältig vermerkt. Sehr sympathisch berührt die knappe, aber treffende Charakteristik der Persönlichkeit des Alexandriners (S. LIX–LXIV). Geradezu temperamentvoll äußert sich der Verf. über die Art der athanasianischen Polemik, die er zwar nicht als „objektiv“ bezeichnen kann, die ihm aber durchaus verständlich wird, wenn er bedenkt, daß die Arianer in den Augen des ägyptischen Bischofs eine zentrale Wahrheit der Offenbarung verfälscht und verraten haben; verglichen mit Luther und Calvin scheint ihm der Polemiker Athanasius noch gemäßigt (S. XVIII). Nicht ohne Genugtuung stellt der inzwischen zur katholischen Kirche übergetretene Verf. fest, er habe nach seiner Konversion an der von ihm als Protestant geschriebenen Einleitung nichts Wesentliches zu ändern gehabt.

K. Baus.

Vischer, Ludwig: Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts. (Theol. Diss. Basel.) Basel: Reinhardt 1953. 177 S. o. Pr.

Die Arbeit, die keine Biographie sein will, versucht, verschiedene Bereiche aus der Wirksamkeit des kappadokischen Bischofs auf Grund vertieften Quellenstudiums neu darzustellen. Nacheinander behandelt sie seine Stellung zur griechischen Bildung, seine Auffassung von Askese und Mönchtum und deren Verhältnis zur Kirche, seinen Kirchenbegriff (mit einem Exkurs über Optatus von Mileve), seine Schau des Verhältnisses von Kirche und Staat und endlich seine soziale Tätigkeit. Dazwischen schiebt sich eine Untersuchung über Demut und Schweigen in der Lehre des Basilius. Diesen etwas disparaten Einzelthemen sucht der Verf. eine bindende Mitte zu geben durch die Behauptung, alles

Wirken des Bischofs von Caesarea sei geprägt und geformt von seinem Mönchsideal. Der Nachweis hierfür gelingt aber durchaus nicht in jeder Hinsicht; so wird z. B. nicht sichtbar, wie etwa die Gedanken über das Verhältnis von Kirche und Staat oder auch die sozialen Maßnahmen im eigentlichen Sinne eine besondere Note vom Mönchtum des Basil. her empfangen haben. Auf weite Strecken bietet die Dissertation nichts Neues, sondern eher einen (an sich dankenswerten) Überblick über den augenblicklichen Stand der Basilius-Forschung. Die Gliederung des Stoffes ist ebenfalls nur unvollkommen gelungen; so bietet das 8. Kap. über die soziale Wirksamkeit des Bischofs neben der Schilderung seiner karitativen Tätigkeit und seine Maßnahmen pädagogischer Art auch ausführliche Untersuchungen über sein Wirken auf dem Gebiet der kirchlichen Gerichtsbarkeit und den Inhalt der sog. Kanones des Basilius, die in einem eigenen Abschnitt zusammengefaßt werden mußten. Neue Einsichten vermitteln jedoch der Abschnitt über die Predigt (S. 50/2) und das Kap. über Demut und Schweigen (S. 105/15). Die Bibliographie (S. 169/76), die gewissenhaft alle Einzeluntersuchungen über Basilius registriert, läßt erneut den Wunsch nach einer immer noch ausstehenden umfassenden Darstellung von Leben und Lehre des großen Kappadokiens aufkommen. K. Baus

Hertling, Ludwig, S. J.: Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten. — Berlin: Morus-Verl. (1954) IX-333 S. Gzln. 15,80 DM.

„Dieses Buch ist für europäische Leser geschrieben“ (V). Sie verbinden ja weitgehend noch mit Amerika die Vorstellung von Wolkenkratzern, Business-Managers, Wildwest und Hollywood und wissen nicht, bzw. realisieren nicht, daß hier in knapp 200 Jahren eine katholische Christenheit gewachsen ist, die durch Zahl und organisatorische wie religiöse Kraft einen bedeutenden und immer einflußreicheren Teil der Weltkirche ausmacht. Hertling schildert lebendig und klar die Anfänge der katholischen Kolonie Maryland, die Ausbreitung in der Pionierzeit und das starke Anwachsen der kath. Bevölkerung während der Hauptzeit der Einwanderung aus Irland und Deutschland in der Mitte und der 2. Hälfte des 19. Jh. Kirchengeschichte Amerikas ist für ihn „die Antwort auf die Frage: Wie hat die Kirche in Amerika den Strom der aus Europa kommenden Einwanderer aufgefangen, und wie ist daraus die heutige Kirche in Amerika geworden?“ (157/8).

Es wird deutlich, wie man bei der Bewältigung dieser Aufgabe zunächst auf die Missionare und die finanzielle Hilfe aus Europa angewiesen war, andererseits die Kirche in USA möglichst schnell auf eigene Füße stellen, ja, ihr ein amerikanisches Gesicht geben mußte, um der Gleichsetzung von katholisch mit unamerikanisch jeden Schein von Recht zu nehmen. Dieses Vorurteil in Verbindung mit dem Unbehagen über das starke Wachsen der Zahl und des Einflusses der Katholiken ist nach H. Schuld an der Intoleranz gegenüber dem Katholizismus im Lande der Freiheit und daran, „daß in Amerika alle paar Jahre ein antikatholischer Steppenbrand ausbricht“ (194; 391). Ein solcher ist aber „eben doch nur ein Grasfeuer... das außer etwas Asche keine besonderen Wirkungen zurückläßt“ (127). Immerhin hatten die Katholiken von hier her ein Inferioritätsgefühl zu überwinden. Dabei taten sie manchmal des Guten zuviel. Doch möchte H. die Gefahr des Amerikanismus, auf die Leo XIII in „Testem Benevolentiae“ warnend hingewiesen hat, nicht zu hoch angesetzt und als nicht mehr akut hingestellt wissen.

Bewundernd steht der Verf. vor den organisatorischen Leistungen beim Aufbau der Diözesen und Pfarreien, besonders im Schulwesen.

Die sehr realistische und nüchterne Darstellung wird durch die Schilderung der geographischen und wirtschaftlichen Verhältnisse und der politischen Entwicklung, weiter durch Bildtafeln, Karten, eine Zeittafel und eine Bibliographie vorteilhaft ergänzt. Laufend ist das Buch durchsetzt mit Kurzbiographien der entscheidenden Persönlichkeiten, vor allem der Bischöfe, aber auch von Laien. Dadurch wird es anziehend und lebendig.

Zu dem 1845 erschienenen Werk des Wiener Domkapitulars J. Salzbacher über Amerika bemerkt H.: „Das Buch macht nicht die geringsten Ansprüche auf geistesgeschichtliche Visionen“ (91). In dieser Richtung liegt auch die Grenze seiner eigenen nützlichen und verdienstlichen Arbeit. Iserloh

BIBELWISSENSCHAFT

Krämer, Karl Fr.: Numerl und Deuteronomium, Bd. II/1 v. Herders Bibelkommentar für das Leben erklärt. — Freiburg i. B.: Herder-Verlag. 1955. XIV-609 S. brosch. 26,- DM; Gzln. 30,- DM; Hlbd. 38,- DM.

Nach dem Gesamtplan des Kommentarwerks gehörte die Behandlung der Einleitungsfragen der Pentateuchbücher nicht zu den Aufgaben des vorliegenden Bandes, aber der Verfasser zeigt sich mit ihnen wohl vertraut und berücksichtigt sie, wo es zum geschichtlichen Verständnis notwendig ist, wie z. B. bei der Behandlung des deuteronomischen Kultgesetzes (S. 351 ff.).

Als Hauptziel seines Buches bezeichnet er „die Herausstellung der in den einzelnen biblischen Aussagen verborgenen ewig gültigen Lebenswerte und ihrer Gestaltungskraft in der Heilsgeschichte“ (S. VII). Damit gibt er dem Titelspruch der „Heiligen Schrift

für das Leben erklärt“ eine theologische Interpretation, die man als berechtigt anerkennen muß.

Die Herausarbeitung dieses theologischen Hauptzieles stützt sich auf eine sachkundige exegetische Behandlung des Textes. Was man von einer solchen erwartet: eine klare, auf gesunder Textkritik beruhende Übersetzung, übersichtliche Darlegung des Gesamtaufbaus, sorgfältiges Aufdecken der Gedankenzusammenhänge, Beleuchtung des Inhalts durch Einordnung in das Ganze der alttestamentlichen Geisteswelt und darüber hinaus durch Hineinstellen in den Zusammenhang mit der altorientalischen Geschichte und Kultur, das alles hat der Verfasser mit großem Fleiß und außerordentlicher Sachkenntnis geboten, wie insbesondere die ausführlichen vergleichenden Darlegungen aus der Rechtsgeschichte der alten Völker beweisen, die er zu den Gesetzesbestimmungen der beiden biblischen Bücher gibt. Dadurch hat er ein Werk geschaffen, das nicht nur für die praktische Verwertung nützliche Hilfe bietet, sondern auch für die wissenschaftliche Exegese ein wertvolles Hilfsmittel bedeutet. Man muß dem Verfasser dafür um so dankbarer sein, weil er dieses Werk neben andersartiger angestrengter Berufsarbeit schaffen mußte in Stunden, die er sich davon auf Kosten einer angeschlagenen Gesundheit freigemacht hat, und man muß es sehr bedauern, daß ein so qualifizierter alttestamentlicher Fachmann seinerzeit wegen der iniquitas temporum keine Gelegenheit erhielt, sein Können hauptamtlich in den Dienst der alttestamentlichen Wissenschaft zu stellen.

H. Junker

DOGMATIK

Ein neuer Band der Kölner Albert-Ausgabe

Albertus Magnus: Opera omnia. Ad fidem cod. ms. ed. . . cur. Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside. T. 12. Liber de natura et origine animae. Ed. Bernhardus Geyer. Liber de principis motus progressivi. Ed. Bernhardus Geyer. Quaestiones super de animalibus. Ed. Ephrem Filthaut, OP. — Monasterii Westf.: Aschendorff 1955. XX-358 S. Einzelpreis: Halbd. 85,50 DM.

Als 3. in der zeitlichen Folge ist der 12. Band der Kölner Ausgabe der Werke Albert d. Gr. eben erschienen. Er enthält folgende Schriften: 1) De natura et origine animae. 2) De principis motus progressivi. 3) Quaestiones super de animalibus. Die beiden ersten hat der Leiter der Gesamtausgabe Bernhard Geyer selbst, die letzte P. Ephraem Filthaut O.P. (Walberberg bei Köln) ediert.

Jeder dieser Schriften sind eigene Prolegomena vorausgeschickt. Zu der 1. berichtet und beweist Geyer: Albert hatte ursprünglich vor, sie als selbständige Abhandlungen zu veröffentlichen. Er begann schon damit, während er noch an der Schrift De animalibus arbeitete (nicht zu verwechseln mit den oben genannten Quaestiones super de animalibus). Aber während er De animalibus in dem noch erhaltenen Autograph uns hinterlegte, änderte er diesen Plan, so daß die beiden Schriften im Autograph als 20. und 22. Kap. dieses Werkes stehen. Später griff Albert wieder seine ursprüngliche Absicht auf und stellte der Schrift De natura et origine animae ein neues Einleitungskapitel voran. Die handschriftliche Überlieferung dieser Abhandlung entspricht dem. Von den etwa 40 Handschriften bringen außer dem Autograph noch 3 dessen Anordnung und Textgestalt, während die ändern die Abhandlung in ihrer selbständigen Form bieten. Der Herausgeber legte außer dem Autograph noch 12 ausgewählte Handschriften der neuen Ausgabe zugrunde und vermerkte deren Abweichungen im textkritischen Apparat. In einigen Fällen mußte er sich gegen das Autograph entscheiden.

Die Schrift De principis motus progressivi war dagegen nicht ursprünglich als selbständiges Werk gedacht und wurde erst nach der Niederschrift des Autographs von De animalibus durch Albert selbst als gesonderte Abhandlung abgetrennt. Über die Bewegung der Lebewesen hatte Albert schon früher geschrieben, noch ehe ihm die aristotelische Schrift De motu animalium zu Gesicht kam. Bevor er aber De principis motus progressivi schrieb, wurde ihm in Süditalien eine uns bisher unbekannte Übersetzung dieser aristotelischen Schrift überreicht, die er sofort verwertete. Die neue Edition gestattet, diese Übersetzung mit der späteren des Wilhelm von Moerbeke zu vergleichen. Damit ist auch die Entstehungszeit von De principis motus progressivi früher anzusetzen, als es bislang geschah. Obwohl diese Albertschrift in 23 Handschriften überliefert ist, läßt sich einstweilen nur bei Joh. v. Mechelen im 15. Jahrh. ihre Benutzung nachweisen.

Filthaut sagt uns, wann und in welchen Handschriften Peister, Ostlender und Geyer seit 1922 die bis dahin verschollene Schrift Quaestiones super de animalibus entdeckt haben. Sie ist die Nachschrift eines sonst unbekannten Albertschülers, des Konrad v. Österreich. An diesem Reportatum wurden in der Folgezeit Zusätze angebracht, wie die handschriftliche Überlieferung zeigt, so daß es nicht mehr möglich ist, genau zu sondern, was von Albert selbst stammt und was nicht. Mit Recht hat Filthaut nicht alles ediert, was er in den 8 Handschriften der Quaestiones fand, sondern das ausgeschieden, was er als unecht ansah. Den Grundsätzen seiner Auswahl, zu denen auch das innere Kriterium der ersten wissenschaftlichen Absichten Alberts gehört, wird man zustimmen müssen.

Albert spricht in der ersten der drei Schriften über die menschliche Seele, insofern sie im Leib sich findet, und insofern sie vom Leibe getrennt ist. Im 2. Teil setzt er sich mit den Meinungen anders lehrender griechischer und arabischer Philosophen gründlich auseinander. Die beiden andern Schriften zeigen Alberts große Vertrautheit mit der Naturwissenschaft seiner Zeit und sind kulturhistorisch interessant.

Die Edition selbst ist nach den bewährten und anerkannten Richtlinien des Albert-Magnus-Institutes gemacht. Der textkritische Apparat ist bei der letzten der 3 Schriften besonders ausführlich und erhielt noch einen Nachtrag, als die handschriftliche Grundlage sich in letzter Stunde erweiterte. Wertvolle und reichhaltige Verzeichnisse der Kapitel, Quellen, Sachen und Vokabeln schließen den Band ab, der ein monumentales Zeugnis ablegt für die Gediegenheit katholischer deutscher Forschung in der Gegenwart.

Ignaz Backes

Wicki, Nikolaus, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin. — Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1954. XVI-334 S.

W. unterrichtet den Leser zunächst über die zahlreichen Quellen, aus denen er geschöpft hat, und zeigt dabei, wie genau er mit den Forschungen zur Literatur- und Theologiegeschichte der Zeit von 1150 bis 1250 vertraut ist. Dann wird aus größtenteils ungedruckten Schriften ausführlich dargelegt, wie die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der angegebenen Periode ausgestaltet wurde. Sie wird betrachtet unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit im allgemeinen, als Schau und als Genuß. Die erst später gestellte Frage nach dem, wodurch die Seligkeit letztlich das wird, was sie ist, wird vor 1250 schon vorbereitet. Interessant ist, wie die Lehre von den *doctores* in die Seligkeitslehre eingefügt wurde. Viel behandelt wurde das Problem, ob die Seligkeit bei allen gleich sei. Die letzten Abschnitte handeln über die Fragen nach dem Fortbestand der Tugenden, Gaben und des Wissens in der Seligkeit, ferner über das um 1200 aufgekommene Problem der *Aureolae*. Das Wachstum des Lehrgutes über die Seligkeit ist hervorgerufen durch die Nachwirkung von Ideen der vorscholastischen Zeit, besonders des Augustinus und des Joh. Erigena, durch die zunehmende Vertrautheit der Scholastik mit der Philosophie des Aristoteles, durch häretische Strömungen und durch das große theologische Interesse der Frühscholastik. Auf die vielen einzelnen Beobachtungen und Feststellungen, die wir W. verdanken, kann hier leider nicht eingegangen werden. Um so mehr sei diese ganz hervorragende Dissertation, die an der katholischen Universität Freiburg i. Ü. unter der Anleitung von P. Wysser O. P. gemacht wurde, dem Studium empfohlen.

Ignaz Backes

MORALTHEOLOGIE

Leclercq, Jacques: *Christliche Moral in der Krise der Zeit*. Einsiedeln/Zürich: Benziger 1954. 306 S. Ln. 14,80 DM; 15,60 Fr.

Das lange angekündigte Buch war mit Spannung erwartet worden. L. greift Probleme des christlichen Lebens, der Verkündigung und des „Moralunterrichtes“ mutig an. Dabei kommt die Theologie allgemein und die Moraltheologie insbesondere schlecht weg. Nach L. steht sie dem Leben zu fern, während die Lehre Christi und der Apostel zum christlichen Leben begeisterte. Die MTh halte sich an eine Lehrmethode, arbeite mit Begriffen, Erklärungen, Schlüssen, die weder die Gläubigen noch viel weniger die Nichtchristen lebendig machen. Weithin habe die Moraltheologie darauf verzichtet, die hohen Ideale des Christentums zu lehren und sich damit begnügt, vor der Sünde zu warnen, überhaupt mehr von Sünde als von Tugend gesprochen. So habe sie dann schließlich ein Minimum an christlichen Lebensforderungen aufgestellt. L. hat ohne Zweifel die Mängel gesehen und gute Anregungen gegeben. Doch hat er sich von Verallgemeinerungen und Übertreibungen nicht frei gehalten. Und rhetorische Formulierungen gehen meist auf Kosten der Präzision! Das gilt für viele Stellen dieses Buches! Moraltheologische Handbücher sind zunächst für die Theologen geschrieben und dienen ihrer pastoralen Tätigkeit in der Verwaltung des Bußsakramentes, aber auch — darin hat L. recht — der „Verkündigung“. Die deutschsprachigen Handbücher der kath. Moraltheologie wie z. B. Tillmann, Stelzenberger, Mausebach-Ermecke, Häring werden von den Vorwürfen L's nicht getroffen. Das gleiche darf man wohl von den Vorlesungen an den deutschen Theol. Fakultäten sagen! Es soll damit nicht geleugnet werden, daß L. sehr wertvolle Hinweise gegeben hat.

Seelhammer

Entordnetes Leben — Heilende Kräfte. Unter diesem Titel hat die Arbeitsgemeinschaft für Volksgesundheit ein Jahrbuch für 1954/55 herausgegeben. Es enthält Beiträge namhafter Autoren zu der Gefährdung und Entartung der moralischen Gesundheit des Volksganzen. (R. Svoboda-Wien, W. Schöllgen-Bonn, R. Brüntrup-Hamm, O. Graf-Dortmund, Kreutz-Münster, G. Siegmund-Fulda u. a.) Sie gehen den Gründen nach, begnügen sich aber nicht mit Feststellungen, die pessi-

mistisch wirken könnten, sondern zeigen auch Möglichkeiten zur seelisch-moralischen Gesundung. Ein wertvolles Hilfsmittel für alle, denen das wahre Wohl unserer Zeit am Herzen liegt.

Seelhammer

Lottin, Odon, O.S.B.: *Morale fondamentale*. (Bibl. de Théol., Sér. II: Théol. Morale Vol. I.) — Tournai: Desclée de Bouwer 1954. VII, 546 S. br.

Dieses wertvolle Buch liefert einen wichtigen Beitrag zu der in den letzten Jahren viel erörterten Frage des Verhältnisses von philosophischer und theologischer Ethik. Dem bekannten Verfasser der „Psychologie et Morale au 12. et 13. siècle“ geht es in diesem Buche um die Grundlegung einer im vollen Sinn christlichen Moralthologie. Das übernatürliche Lebensziel des Menschen — das einzig wirkliche — kann nur mit übernatürlichen Mitteln erreicht werden. Aber die Fähigkeit zu natürlich sittlichen Handlungen ist in der übernatürlichen Ordnung nicht aufgehoben. So bleibt auch für die Moralthologie die Aufgabe, diese natürlichen Fähigkeiten zu untersuchen. Philosophische und theologische Ethik stehen in enger Beziehung, fallen aber nicht zusammen. Die Moralthologie hat wesentlich neue Gesichtspunkte und darum eine andere Methode als die Moralphilosophie. — Diese Probleme hat L. im vorliegenden Band eingehend untersucht und noch stärker als in der früheren Bearbeitung (*Principes de Morale*, 1947) die theologischen Aspekte betont. Die behandelten Fragen werden in etwa durch folgende Stichworte angedeutet: Psychologie des actus humanus, Vernunft und Wille, Freiheit, Zurechnung und deren Beeinflussung, Sittlichkeit des Aktes, Normen der Sittlichkeit, Gesetz, Gewissen, Bildung des Gewissens, Tugend und Verdienst, Sünde - Wesen und Wirkung. L. nimmt bei jedem Abschnitt besonderen Bezug auf Thomas v. A. und gibt geschichtliche Überblicke über die Entwicklung der einzelnen Probleme. — Das Buch ist eine gute Ergänzung zu dem oben besprochenen kritischen Buch von J. Leclercq.

Seelhammer

Adam, August: *Der Primat der Liebe. Studie über d. Einordnung d. Sexualmoral in d. Sittengesetz*. 6. Aufl. Kevelaer: Butzon u. Bercker (1954). 228 S. Ln. 7,50 DM.

Daß das Buch schon in 6. Aufl. erscheint, ist ein Beweis für das Interesse, das das behandelte Thema findet. Wenn A. die Liebe als die wichtigste Tugend aufzeigt, so entspricht das ganz der Lehre der Moralthologie. Die Schuld daran, daß vielfach der Begriff Sittlichkeit auf das geschlechtliche Leben eingeengt wurde, trägt nicht so sehr die MTh. i. e. S., als mehr die „Verkündigung“. Diese Fehlentwicklung läßt sich verstehen aus der Erfahrung der menschlichen Armseligkeit, die sich so sehr auf dem geschlechtlichen Gebiet zeigt. Aber man ist der Gefahr erlegen, dieses aus dem gesamten Gebiet der Sittlichkeit zu isolieren. Das Verdienst von A. besteht darin, es wieder in den großen Zusammenhang des gesamten sittlichen Lebens einzuordnen und zu zeigen, daß, wie die Tugend der Keuschheit von der Liebe ihre Form erhält, so auch die Unkeuschheit aus Mangel an echter Liebe entsteht. Die Eigenart der Keuschheit bzw. Unkeuschheit behält dabei ihre Bedeutung. Man muß wünschen, daß Prediger und Katecheten sich ernstlich mit der Frage auseinandersetzen und dafür das Buch von A. zu Rate ziehen.

Seelhammer

KONFESSIONSKUNDE

Bekenntnis zur katholischen Kirche. Mit Beiträgen von Martin Glebner, Rudolf Goethe, Georg Klünder, Heinrich Schlier, hrsg. von Karl Hardt. (1. Aufl.) — Würzburg: Echter-Verlag 1955. 193 S. Gzln. 7,50 DM.

Ob nicht jene recht haben, die grundsätzlich alle Bekenntnisse von Konvertiten unverfänglich wissen wollen, weil jede Konversion eine urpersönliche Entscheidung ist, die es nicht erträgt, fremden Augen preisgegeben zu werden?

Sicherlich ist der Übertritt zu einem anderen Religionsbekenntnis zuerst und vor allem eine Sache dessen, der ihn vollzieht. Aber jede Konversion hat auch eine soziale Seite. Niemand konvertiert für sich allein. Er trennt sich von einer religiösen Gemeinschaft und wird Glied einer anderen. Beiden können seine Beweggründe schon darum nicht gleichgültig sein, weil sie sich Rechenschaft darüber geben müssen, inwieweit sie seinen Schritt veranlaßt, erschwert, unterstützt haben. Diese Fragen stellen sich um so dringlicher, wenn der Konvertit in dem Religionsverband, zu dem er seine Beziehungen gelöst hat, eine amtliche Stellung innehatte, wie das bei Pfarrer Glebner, Dr. Klünder, Pfarrer Goethe und Theologieprofessor Schlier der Fall war. Ihr „Bekenntnis zur katholischen Kirche“ geht weit über den Bereich des Persönlichen hinaus, da es Katholiken und Protestanten nötigt, sich auf die Grundwahrheiten christlichen Glaubens und Lebens zu besinnen. Wer von den Vier mehr zu einem fruchtbaren Zwiegespräch mit dem Leser anregt, wird weitgehend von Veranlagung und Interesse abhängen. Der Fundamentaltheologe liest nicht ohne Genugtuung das Wort Schliers: „Die den historischen Phänomenen wirklich offene historische Forschung ist ja auch eine Weise der Erhellung der Wahrheit. So kann auch sie die Kirche finden und ein Weg zu ihr sein“ (S. 175).

Es spricht für ein gutes Unterscheidungsvermögen der Käufer theologischer Literatur, daß die erste Auflage des Buches binnen zwei Monaten verkauft war. Möge die zweite bald vorliegen und ebenso raschen Absatz finden.

W. Bartz

HOMILETIK

Koch, Anton S.J.: Homiletisches Handbuch. XIV. Band: Ergänzungswerk. II. Teil: Homiletische Gleichnissammlung. 2. Band: Gleichnisse zur katholischen Sittenlehre. — Freiburg: Verlag Herder (1954). 492 S. br. 21,- DM; Ln. 25,- DM; Subskr. br. 18,50; Ln. 22,- DM

Der zweite Band der Homiletischen Gleichnissammlung, der hier — nur ein Jahr nach Band 1 — vorgelegt wird, verdient das gleiche Lob, das in ds. Zschr. — 62 (1953) 379 — dem ersten Bande gespendet worden ist. Wenn ein Wunsch ausgesprochen werden darf, so wäre es der, dem dankenswerten Bibelstellenverzeichnis und dem Titelverzeichnis ein Verzeichnis der zitierten Prediger anzufügen. Man möchte rasch überschauen können, was in diesen beiden Bänden etwa aus Chrysostomus geboten wird; der Querschnitt, durch seinen Gleichnisgebrauch, der sich ergäbe, wäre für Homiletiker und Homilisten wertvoll.

Donders, Adolf: Christusbotschaft. Predigtentwürfe durch das heilige Jahr der Kirche. Bd. 1: Advent bis Christi Himmelfahrt. Bd. 2: Pfingsten bis z. letzten Sonntag d. Kirchenjahres. Erw. Neuauflage. — Kevelaer: Butzon und Bercker (1954. 1955). 260 S. 246 S. Jeder Band Ganzleinen 10,80 DM, kart. 9,20 DM.

In erweiterter Neuauflage legt der Verlag Butzon und Bercker in zwei stattlichen, wohl ausgestatteten Bänden die 1936 erstmals erschienenen und seit langen Jahren vergriffenen Predigtentwürfe des bekannten Münsterer Dompredigers († 1944) vor. Es ist richtig, daß wir vor den ernüchterten Menschen der zweiten Jahrhunderthälfte schon nicht mehr im hochgemuten Stil dieser Predigten aus der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen sprechen können. Es ist auch richtig, daß die innerhalb der eucharistischen Feier gehaltene Predigt sich heute wieder stärker ihrer Aufgabe bewußt werden muß, „Einladung zum Sakrament“ (Daniélou) zu sein: ein Gesichtspunkt, der bei D. kaum spürbar wird. Aber deshalb haben wir von der vorbildlichen Besonnenheit und Ernsthaftigkeit und Überschaubarkeit dieser Predigtgedanken, von ihrer Schrift- und Lebensnähe immer noch vieles, sehr vieles zu lernen.

Algernissen, Konrad: Der Priester. Predigten über Priesterberuf und Priester-mangel. — Würzburg: Echter-Verlag (1953). 93 S. kart. 3,20 DM.

A.s. Predigten wollen keine gebrauchsfertigen Vorlagen sein (und allein das ist ihnen schon hoch anzurechnen); sie wollen „Raum und Anregung für selbständige Bearbeitung“ (Vorwort) bieten. Man darf ihnen bescheinigen, daß sie in der Ausgewogenheit ihrer Diktion, in der Zuverlässigkeit ihrer Aufstellungen, in der treffsicheren Auswahl von Beispielen und Zitaten wirklich in hohem Maße geeignet sind, anregend zu wirken und die (leider allzu sehr vernachlässigte) Predigt über das Priestertum zu fördern.

Sheen, Fulton J., Weihbischof von New York: Du bist gebenedeit unter den Weibern. Aschaffenburg: Paul-Patloch-Verlag (1954). 315 S. Gzln. 12,80 DM.

Mit zwiespältigen Gefühlen legt man das Marienbuch des vielgenannten, erfolgreichen amerikanischen Rundfunk- und Fernsehpredigers aus der Hand. Man freut sich der Kühnheit, mit der hier in der Sprache unseres Jahrhunderts von Maria gesprochen wird und mit der die Fragen unseres Jahrhunderts (bis zum Atom und zur Mohammedanernmission) von Maria her neu gesehen werden. Ohne Zweifel kann unsere oft so peinlich konventionell gewordene Marienpredigt von dieser Frische vieles lernen. Trotzdem erschrickt man immer wieder über stilistische und inhaltliche Seltsamkeiten und Gewaltsamkeiten. Was soll man etwa zu Sätzen wie den folgenden sagen: „(Maria) ist das geistige ‚trojanische Pferd‘, das für den Ansturm der Liebe ihres Sohnes vorarbeitet, die ‚Fünfte Kolonne‘, die mitten unter den Heiden wirkt“ (212) oder „Maria, das kosmopolitische Weib schenkt uns den kosmopolitischen Mann“ (205)?

Dabei ist zuzugeben, daß ein Guttell der vielen stilistischen Härten und Unerträglichkeiten des Buches auf das Konto einer Übersetzung geht, die — bis in die Methode der Zeichensetzung hinein — voll von Anglizismen ist. Man vergleiche etwa nur die Art, wie das Verbum „bemuttern“ ohne Gefühl für den Nebenklang, den es im Deutschen hat, auf das Verhältnis Mariens zu Christus angewandt wird (etwa 277: „Maria, ... die den Kreuzträger bemutterte“) oder die Hartnäckigkeit, mit der das englische wedding-feast = Hochzeitsmahl mit der undeutschen Neubildung „Hochzeitsfest“ (124) wieder-gegeben wird. Statt vom Rundfunkintendanten hören wir vom „Direktor des Radios“ (257); die Schächer vom Kalvarienberg werden (wenigstens an einer Stelle: 131) als „Diebe“ eingeführt, weil man sie im Bibelenglischen altertümlich als thieves bezeichnet. Der

Eindruck der Unzulänglichkeit der Übersetzung wird übrigens — bei sonst guter Ausstattung — durch eine außergewöhnliche Fülle z. T. grober Druckfehler verstärkt.

Schwerer wiegen inhaltliche Bedenken. Bei allem Sinn für aristotelisch-thomistische Unbefangenheit gegenüber der Welt des Geschlechtlichen berührt die Häufigkeit und Offenheit, mit der in diesem Marienbuch von der „ehelichen Vollziehung“ (sic!) und „Verzückung“ (103) gesprochen wird, am Ende doch peinlich. Auch ehrfürchtiges Reden über diese Lebensgeheimnisse kann das Gefühl zurücklassen, daß Schweigen besser und sachgemäßer gewesen wäre.

Ist es schließlich theologisch tragbar, zu sagen, daß „Maria Evas Schuld tilgen (sic!) sollte, wie Er Adams Schuld tilgte“ (280)? Sollte man nicht endlich aufhören, die Gerechtigkeit des Herrn und die Barmherzigkeit seiner Mutter gegeneinander auszuspielen (etwa 267 f.)!

Der in seiner Muttersprache gelesene und besonders gehörte Fulton Sheen ist sicher merklich und zu seinem Vorteil verschieden von dem Fulton Sheen, der in dieser Übersetzung vor dem deutschen Leser steht. Das sollte nachdenklich machen. Dem Rezensenten will scheinen, daß man Bücher wie das vorliegende, wenn man sie für einen deutschen Leser genießbar und schmackhaft machen will, grundsätzlich nicht Satz für Satz „übersetzen“ darf. Man müßte sie von einem völlig in beide Sprachen und in den Inhalt Eingeweihten „übertragen“ lassen, mit kühnen Anpassungen und mit noch kühneren Auslassungen (denen in unserem Falle u. a. sämtliche Zitate aus der jüngeren englischen Poesie mitsamt dem Einleitungsgedicht des Verfassers zum Opfer hätten fallen müssen). Damit wäre dem Autor und der Sache mehr gedient als mit einer Übersetzung, die man — wie gesagt — mit zwiespältigen Gefühlen aus der Hand legt. Balth. Fischer

1. Lehrer des Evangeliums. Ausgewählte Texte aus den Predigten des heiligen Antonius von Padua. Einführung, Übersetzung, Erläuterungen: Sophronius Clasen O.F.M. = Franziskanische Quellenschriften, hrsg. von den deutschen Franziskanern. — Werl (Westf.): Dietrich-Coelde-Verlag (1954). 390 S.

2. Farnum, Mabel: Sankt Antonius von Padua. Sein Leben und seine Wunder. Vorwort von P. Raphael Huber O.F.M. Conv. Professor für Kirchengeschichte an der Katholischen Universität Amerikas. Aus dem Englischen übersetzt. — Aschaffenburg: Paul-Patloch-Verlag (1954). 191 S. Ln. 7,80 DM.

1. Der Weg, den der Hrsg. gewählt hat, um den Prediger Antonius über sieben Jahrhunderte hinweg zu einem heutigen Leser sprechen zu lassen, ist ohne Zweifel der richtige, zumal von Antonius nur zwei Sammlungen von Predigtentwürfen auf uns gekommen sind: der Weg ausgewählter Kerngedanken. Hätte man den gesamten Text geboten, so würde ein heutiger Leser vermutlich von den zeitgebundenen Elementen mittelalterlichen Predigtstils so befremdet gewesen sein, daß er kaum noch gemerkt hätte, welche Goldkörner evangelischer Weisheit aus dem Munde eines Meisters christlicher Verkündigung sich unter der Spreu des Zeitgebundenen verbergen. Die nicht weniger als 830 sorgfältig ausgewählten und in systematischer Ordnung und guter Übersetzung dargebotenen Texte sind umrahmt von einer erfreulich gründlichen und kritischen Einführung (1–69) und von Erläuterungen, die in eindringender material-homiletischer Untersuchung die augustinischen und die franziskanischen Elemente in der Verkündigung des heiligen Antonius herausstellen und ihn schließlich als „Herold des menschgewordenen Gottes“ charakterisieren (305–349). Ein ausführliches (stellenweise fast zu ausführliches) Sachregister (359–390) schlüsselt die gebotenen Predigtzüge inhaltlich auf. Nur ungern verzichtet der an der Geschichte der homiletischen Schriftinterpretation Interessierte auf einen Schriftindex.

2. Ein Buch, das mit einem „Quellennachweis“ (7f.) beginnt und mit dem Vorwort eines Kirchengeschichtsprofessors (9–11) fortführt, erweckt die Hoffnung, daß die „dramatische Biographie“ (10), die es bieten will, auf dem festen Fundamente historischer Forschungsergebnisse aufbaut. Diese Hoffnung wird leider enttäuscht; denn auch die inzwischen als nachträgliche „legendäre Übermalung“ (vgl. Clasen 5–15) der wirklichen Antoniusgestalt erkannten Züge werden bedenkenlos auf der gleichen Ebene aufgetragen wie die einwandfrei historischen Fakten: ein schlechterdings nicht mehr erträgliches hagiographisches Verfahren. An Mängeln der (im allgemeinen flüssigen) Übersetzung habe ich notiert: ... als er den Antiphon sprach (13) ... er empfing die Insignien des Ordens (20) ... in der Martyrologie im Morgenoffizium (120) ... Evangelischer Doktor (190).

Hanns, Josef: Maria, die schöne und hilfreiche Mutter. Beispiele aus alter und neuer Zeit über die Marienverehrung. Zum Gebrauche für Prediger, Religionslehrer und alle Marienverehrer. — Limburg: Steffen-Verlag (1952). 112 S. kart. 3,80 DM; Ln. 4,80 DM.

Der Verf. hat sich die Mühe gemacht, aus größeren Beispielsammlungen, aus Zeitungen und Zeitschriften eine reiche Fülle marianischer Predigtbeispiele zusammenzutragen, die vielen willkommen sein werden. Trotzdem bleibt es eine unbehagliche Angelegenheit, wenn man auf Grund einer solchen Beispielsammlung etwas auf der Kanzel erklären soll, für das lediglich die Autorität etwa des Konnersreuther Sonntagsblattes (37. 47)

angeführt wird. Zum mindesten die jüngeren und die wacheren Schichten unserer Hörer erreichen wir heute nur noch mit der einwandfrei verbürgten (und als solcher — womöglich mit Tag und Datum und Gewährsmann — angeführten) Predigt-Geschichte, und wir Prediger sollten uns klar darüber werden, daß dieses Verlangen nichts Unbilliges an sich hat und leichter zu erfüllen ist, als es auf den ersten Blick scheint. Welche Fülle packender und zugleich mit absoluter historischer Zuverlässigkeit verbürgter Predigt-beispiele bietet etwa — um nur einen kleinen Ausschnitt zu nennen — die Missions-gegenwart und die jüngste Missionsgeschichte Chinas (vgl. Heft 4 des lfd. Jg.s der Zschr. Geist und Leben)!

1. Filchner, Albert: Kommet Kinder, lauschet. Neue Folge. Kinderpredigten für alle Sonn- und Festtage. — Regensburg: Verlag Friedrich Pustet (1954) 251 S. kart. 6,60 DM.
2. Münch, Engelbert M. O.P.: Näher zum göttlichen Heiland. Kinderpredigten. 2. Aufl. — Limburg: Steffen-Verlag (1950). 84 S. kart. 2,- DM; Ln. 3,- DM.
3. Finé, Heinz S.J.: Kinder unter der Kanzel. Predigtzyklen für den Kindergottesdienst. — Limburg: Steffen-Verlag (1952). 164 S. kart. 3,80 DM; Ln. 4,80 DM.

1. Filchners Kinderpredigten verraten liebevolles Verständnis für den kindlichen Zuhörer, aber leider ist das schon alles, was man ihnen nachrühmen kann; denn sie vermögen weder formal noch inhaltlich zu befriedigen. Die Sprache ist weithin merkwürdig unkindertümlich-steif; was soll ein Kind etwa mit dem Satz anfangen: „Josefs fleckenlose Unschuld war das Kloster, das Mariens Unschuld einschloß“ (83). Schwerer wiegen die inhaltlichen Bedenken. Statt mit dem Worte Gottes werden die kindlichen Zuhörer vor allem mit Geschichten und Geschichten oft recht primitiver Art gespeist; es gibt Fälle, in denen ihrer in einer einzigen Predigt nicht weniger als sechs erzählt werden (123—126); dabel wird man als Regel festhalten müssen, daß im allgemeinen schon die zweite Geschichte in einer Kinderpredigt die homiletische Wirksamkeit der ersten gefährdet. Die Frage ist nicht, ob man die jungen Zuhörer mit solch einer „filmischen“ Methode der Kinderpredigt fesseln kann; das wird bei einigermaßen geschicktem Vortrag ohne Zweifel gelingen; die Frage ist, ob in der so kurzweilig verbrachten Predigt-viertelstunde das Herz der Kinder von der Botschaft, die wir ihnen zu verkünden haben, getroffen und erschüttert worden ist, und das darf man bei einiger Vertrautheit mit der Kinderpsychologie füglich bezweifeln. — Obwohl jeder Predigt ein Motto aus der Sonntagsliturgie vorangestellt wird, ist der Zusammenhang mit dem Kirchenjahr mehr als lose. Die Predigt zum ersten Fastensonntag z. B. bringt es fertig, als Motto das Wort von der „gnadenvollen Zeit“ aus der Epistel voranzustellen und dann doch den Kindern über allgemeinen naturreligiösen Erwägungen zum Thema: „Ausnützung der Zeit“ zu verschweigen, daß die Fastenzeit begonnen hat; der Titel der Predigt ist denn auch hier wie bei allen Predigten von der (in diesem Falle besonders törichten) Eröffnungsgeschichte genommen und lautet — an einem der wichtigsten Angelpunkte des Kirchenjahres 1—: „Die teuerste Nelke der Welt“ (86). Die in Überfülle eingestreuten Verschen machen die Sache nicht besser; viele sind bedenklich sentimental. — Zum Motiv von der Liebe, die Christus „im Tabernakel gefangenhält“ (77), wo die Kinder ihm „die Einsamkeit verüßen“ (104) kann man nur wiederholen, was der französische Dominikaner Roguet 1942 in der Zschr. „La Maison Dieu“ in einem Artikel über unscharfe eucharistische Redeweisen auf der Kanzel gesagt hat: „Seltsamer Gefangener, der zugleich in Millionen Gefängnissen gegenwärtig ist und zur selben Zeit als König im Himmel herrscht, glorreich und frei!“

2. Münchs Kinderpredigten sind schon deshalb besser als die Filchners, weil sie näher am Kirchenjahr und sparsamer im Erzählen sind. Aber auch in ihnen findet sich noch manche „Schreibe“, die nicht „Rede“ und sicher nicht Dialog mit Kindern geworden ist. So beginnt etwa die Predigt am 1. Sonntag nach Epiphanie mit dem Satz: „Ihr habt alle ein warm empfindend, liebebedürftiges Herz“ (13).

3. Am besten von den drei hier zu besprechenden Kinderpredigten beherrscht den Dialog mit den Kindern ohne Zweifel Finé. Hier hat man das Gefühl, daß ununterbrochen nicht vor-, sondern mit den Kindern geredet, und zwar in ihrer Sprache geredet wird. Manche Predigt dieses Blindchens möchte man allerdings gern als außerkultische Kindersprache gekennzeichnet sehen; denn in sich so gelungene „Predigten“ wie die über das Ethos des Spielens (107—111) oder des Umgangs mit Büchern (116—121) oder Tieren (121—125) müßten im Rahmen der eucharistischen Feier peinlich deplaciert wirken. Auch die Kinderpredigt darf ja nicht vergessen, daß sie ein Stück Messe (und nicht eine zeitweilige Unterbrechung der Messe zu Belehrungszwecken) ist.

Barisch, Hans-Werner: Die Anrede Gottes. Das biblische Wort dem modernen Menschen dargeboten. — Hamburg-Volksdorf: Herbert Reich. Evangelischer Verlag o. J. (1953). 90 S. Ln. 3,85 DM.

B. will an praktischen Predigtbeispielen zeigen, wie sich die formgeschichtliche Erkenntnis, „daß der Sitz im Leben der synoptischen Perikopen die Predigt ist“ (11), und die — nach seiner Meinung — konsequente Fortführung dieser Erkenntnis im Bultmannschen Ent-

mythologisierungsprogramm sich homiletisch auswirken. Die vorgelegten, eindringlichen Predigten machen zunächst den Eindruck, als ob es ihnen gelänge, die „Anrede“ deutlich zu machen, die aus jeder Perikope hier und heute auf mich zukommt. Aber dann entdeckt man, daß hier alles in der Luft hängt; die „Anrede“ bindet nicht; denn der Prediger ist nach seinem eigenen Vorwort überzeugt, „daß er nicht zum Glauben an irgendwelche in den Perikopen berichteten Tatsachen zu rufen hat“ und „daß an der Tatsächlichkeit des Geschehens nichts hängt“ (11). So versucht er denn auch in der Osterpredigt allen Ernstes, die Osterbotschaft auch dem auszudeuten, der „die Geschichte von der Auferstehung nicht glauben kann“ (22). Wahrscheinlich muß man dem Verf. (der Hrsg. eines zweibändigen Beitrags zur Diskussion um Bultmann unter dem Titel „Kerygma und Mythos“ ist; vgl. ds. Zschr. 62 (1953) 375) dankbar sein, daß er die erschreckenden homiletischen Konsequenzen Bultmanns so eindeutig vordemonstriert.

Devas, Fr. S.J.: Der Christ in der Welt. Geistliche Unterweisung. Hrsg. von Ph. Caraman S.J. Aus dem Englischen übersetzt. — Aschaffenburg: Paul-Pattloch-Verlag (1954). 157 S. Ln. 6,80 DM.

Sicher ist es eine sympathisch schlichte und verständnisvolle priesterliche Stimme, die in diesen Auszügen aus den Großstadtpredigten eines 1952 verstorbenen Londoner Jesuiten an unser Ohr dringt. Trotzdem fragt man sich, ob Bücher dieser „Mittelklasse“ ist und die Übersetzung lohnen, zumal wenn die Übersetzung selbst nur „Mittelklasse“ ist und oft störend spürbar wird. — Ein völliges Mißverständnis des englischen Textes muß vorliegen, wenn es gegen Ende der biographischen Einführung heißt: „Nach einer Pause von einem Jahr trat er ohne Priesterweihe zum Dritten Orden über. 1910 wurde er zum Priester geweiht“ (vermutlich handelt es sich um das englische Wort *tertianship* = drittes Noviziatsjahr).

Father X: Jedermann nennt mich Hochwürden. — Aschaffenburg: Paul-Pattloch-Verlag (1952). 162 S.

Viel eindeutiger als bei Devas ist bei diesem erschreckend naiven Rückblick eines amerikanischen Kaplans auf seine ersten fünf Priesterjahre die „Übersetzungswürdigkeit“ zu verneinen. Bezeichnend für die Naivität des Ganzen ist — um nur eines zu nennen — die Tatsache, daß es auf S. 12 zum Thema Berufsschwierigkeiten heißt: „Es ist mir jedoch nicht leicht gefallen. Ich bin genau so aus Fleisch und Blut wie jeder Mann und gebe nur ungern all die schönen Dinge der Welt auf, besonders, wie gesagt, die hübschen Mädchen und die schönen Autos“, und daß man dann zehn Seiten weiter bei der Beschreibung der Ankunft auf der ersten Kaplansstelle lesen kann: „Als ich mit meinem neuen Wagen, übrigens ein Geschenk meiner Heimatpfarre, ... vor der Kirche anhalte ...“ (21 f.). Geschickt ist einzig der Titel des Originals: *Everybody calls me Father* = Alle Welt sagt Vater zu mir: eine packende Kurzformel für das zugleich beglückende und bestürzende Gefühl eines Neupriesters, der sich nach dem beneidenswerten Brauch der angelsächsischen Länder statt mit Titulaturen plötzlich — als Fünfundzwanzigjähriger — von alt und jung mit „Vater“ anreden hört. Hier „Vater“ durch das gestelzte süddeutsche „Hochwürden“ zu ersetzen (statt den Originaltitel in der Einleitung zu erklären), heißt auch noch diesen Reiz zerstören.

B. Fischer

Beilagen-Hinweis

Auf den diesem Heft beiliegenden Prospekt „Aktuelle Moralprobleme“ (Patmos-Verlag, Düsseldorf) weisen wir empfehlend hin.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen)

Philosophie

- Lotz, Johannes B.S.J.: Von der Einsamkeit des Menschen. Zur geistigen Situation des technischen Zeitalters. — Frankfurt a. M.: Josef-Knecht-Verlag (1955). 147 S. geb. 5,80 DM.
- Zocher, Rudolf: Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft. — München/Basel: Reinhardt (1955). 79 S. (Glauben und Wissen Nr. 15) kart. 3,- DM; Ln. 4,80 DM.

Patristik und Kirchengeschichte

- Andreas, Willy: Das Zeitalter Napoleons und die Erhebung der Völker. — Heidelberg: Quelle u. Meyer (1955). 683 S. Ln. 32,- DM.
- Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Intern. Bernhardkongr. Mainz 1953, hrsg. u. eing. von J. Lotz. — Veröffentlichungen d. Inst. f. Europ. Geschichte Mainz, Bd. 6. — Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag 1955. LVI-245 S. Gzln. 20,80 DM.
- Cristiani, Luther, tel qu'il fut. Textes choisis, trad. du latin et de l'allemand, et ann. — Paris: Fayard (1955). 255 S. (Textes pour l'histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops.) br.
- Kopp, Clemens: Das Mariengrab. Jerusalem? — Ephesus? — Paderborn: Schöningh (1955). 46 S. Aus: Theologie u. Glaube. 1955, H. 2. 3. kart. 1,50 DM.
- Kraft, Heinz: Konstantins religiöse Entwicklung. — Tübingen: Mohr 1955. X-289 S. (Beiträge z. histor. Theologie. 20.) Zugl. Heidelberg. Ev.-theol. Hab.-Schr. v. 1954. br. 29,40 DM.
- Loehrer, Magnus, OSB.: Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1955). 280 S. Zugl. Rom. Pontif. Athen. S. Anselmi in Urbe, Kath.-theol. Diss. kart. 18,80 DM.
- Reggen, Konrad: Märzbewegung und Malwahlen des Revolutionsjahres 1848 im Rheinland. — Bonn: Röhrscheid 1955. 381 S. (Bonner histor. Forschungen. Bd. 4.) kart. 30,- DM.
- Schurhammer, Georg, S. J.: Franz Xaver. Sein Leben u. seine Zeit. Bd. 1. Europa. 1506—1541. — Freiburg: Herder 1955. XXX-742 S. Ln. 48,- DM.
- Seppelt, Franz Xaver: Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrh., 2. Bd.: Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter von Gregor dem Großen bis zur Mitte des 11. Jahrh. — München: Kösel Verlag (1955). 2. Neubearb. Aufl. 454 S. Gzln. 31,- DM.
- Wolter, Hans, S. J.: Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung. Veröffentl. d. Inst. f. Europ. Gesch. Mainz, Bd. 7. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1955. VIII-252 S. u. e. Stammtafel. Gzln. 18,- DM.

Bibelwissenschaft

- Baek, Leo: Dieses Volk. Jüd. Existenz. — Frankfurt a. M.: Europ. Verl.-Anst. (1955). 182 S. br. 7,50 DM.
- Gray, John: The KRT Text in the Literature of Ras Shamra. A social myth of ancient Canaan. — Leiden: Brill 1955. VIII, 66 S. (Documenta et monumenta orientis antiqui. Vol. 5.) br. 10,- Gld.
- Krämer, Karl Fr.: Numeri und Deuteronomium. Bd. II-1 v. Herders Bibelkommentar für das Leben erklärt. — Freiburg i. B.: Herder 1955. XIV-609 S. brosch. 26,-; Gzln. 30,-; Hlbdr. 38,- DM.
- Scharbert, Josef: Der Schmerz im Alten Testament. — Bonn: Hanstein 1955. 235 S. (Bonner bibl. Beitr. 8.) Zugl. Kath.-theol. Diss. v. 1953 br. 22,- DM.
- Schierse, Franz Josef, S. J.: Verheißung und Heilsvollendung. Zur theol. Grundfrage d. Hebräerbriefes. — München: Zink 1955. XVI-219 S. (Münchener theol. Studien. 1. Hist. Abt., Bd. 9.) Zugl. München. Kath.-theol. Diss. v. 1948. br. 21,- DM.

Heilige Schrift und Seelsorge. Wiener Seelsorgertagung vom 27.—30. Dezember 1954. Hrsrg. v. Karl Rudolf. — Wien: Seelsorger-Verl. im Verl. Herder 1955. 192 S. kart. 6,80 DM.

Schwarzenbach, Armin: Die geographische Terminologie im Hebräischen des Alten Testamentes. — Leiden: Brill 1954. VIII-211 S. kart. 21,- Gld.

Regensburger Neues Testament. Hrsrg. v. Alfred Wikenhauser u. Otto Kuss i. Verb. mit ... Bd. 3. Das Evangelium nach Lukas. Übers. u. erkl. v. Josef Schmid. 3., v. neuem umgearb. Aufl. — Regensburg: Pustet 1955. 366 S. kart. 12,50; Hlwd. 14,50 DM.

Wisdom in Israel and in the ancient near east. Presented to Harold Henry Rowley ... in celebration of his 65th birthday, 24 March 1955. Ed. by Martin Noth and Winton Thomas. — Leiden: Brill 1955. XIX-301 S. (Vetus Testamentum. Suppl. Vol. 3.) Ln. 32,- Gld.

Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. Auf Grund d. synopt. Überlieferung zsgst. v. Heinz Schürmann. — Leipzig: St. Benno-Verl. (1955). VII-410 S.

Internationale Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Bd. 2 1953/54, H. 1/2. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1955) XI-248 S. kart. 34,- DM.

Fundamentaltheologie und Dogmatik

Albertus Magnus: Opera omnia. Ad fidem cod. ms. ed. ... cur. Institutum Alberti Magni Coloniensis. Bernhardo Geyer praeside. T. 12. Liber de natura et origine animae. Ed. Bernhardo Geyer. Liber de principis motus progressivi. Ed. Bernhardo Geyer. Quaestiones super de animalibus Ed. Ephrem Filthaut, OP. — Monasterii Westf.: Aschendorff 1955. XX-359 S. Einzelpreis Halbl. 85,50 DM.

Elisabeth von der Dreifaltigkeit: Lob seiner Herrlichkeit. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1955). 224 S. (Licht v. Licht. N. F. Bd. 6.) Ln. 8,90 Fr.; 8,60 DM.

Grenzmann, Wilhelm: Die Erfahrung Gottes in der Dichtung der Gegenwart. Religiöse Quellschriften, hrsg. v. Walterscheid u. Storz, Heft 6. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1955). 71 S. brosch. 1,60 DM.

Hartmann, Albert: S. J.: Toleranz und christlicher Glaube. — Frankfurt a. M.: Josef Knecht-Verl. (1955). 281 S. Gzln. 10,80 DM.

Journet, Charles: L'Eglise du verbe incarné. Essai de théologie spéculative. II. Sa structure interne et son unité catholique. — (Bruges/Beig.): Desclée de Brouwer (1951). XLVIII-1393 S. (Bibl. de la Revue thomiste.) br.

Mengis, Raphael: Der Hellsinne Gottes. — Luzern: Verl. Räber u. Cie. 1955. 50 S. kart.

Premm, Matthias: Katholische Glaubenskunde. Bd. 3, T. 2. Buße, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe. — Wien: Herder 1955. XV-415 S. Ln. 26,- DM.

Rost, Hans: Das konfessionelle Schicksal Deutschlands. 400 Jahre Glaubensspaltung und Una Sancta. — Friedberg bei Augsburg: Pallotti-Verl. (o. J.). 115 S. kart. 5,50 DM.

Scheeben, Heribert Christian: Albertus Magnus. — Köln: Bachem 1955. 224 S., 8 Bl. Abb. Ln. 7,- DM.

Schweinitz, Hellmut von: Buddhismus und Christentum. — München/Basel: Reinhardt (1955). 78 S. (Glauben u. Wissen Nr. 1) kart. 3,-; Ln. 4,80 DM.

Liturgiewissenschaft und Homiletik

Aufhauser, Johannes: Die Ostkirche und ihre Liturgie. Relig. Quellschriften, hrsg. v. Walterscheid u. Storz, Heft 4. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1955). 67 S. brosch. 1,60 DM.

Donders, Adolf: Christusbotschaft. Predigtentwürfe durch das heilige Jahr d. Kirche. Bd. 2. Pfingsten bis z. letzten Sonntag d. Kirchenjahres. Erw. Neuauf. — Kevelaer: Butzon u. Bercker (1955). 246 S. Ln. 10,80 DM; kart. 9,20 DM.

Kirchgässner, Alfons: Kleine Jakobsleiter. Geistliche Glossen. Zweite Folge. — Frankfurt a. M.: J. Knecht-Verl. (1955). 316 S. Gzln. 8,80 DM.

Das Mysterium des Todes. Arbeitsergebnis einer Studientagung des französischen Instituts für Seelsorge u. Liturgie. Deutsche Übers. — Frankfurt a. M.: J. Knecht-Verl. (1955). 304 S. Gzln. 10,80 DM.



Endlich wieder eine deutsche liturgische Zeitschrift!

Auf vielfachen Wunsch hin haben die Schriftleitung und wir uns entschlossen, das vom Liturgischen Institut in Trier herausgegebene „**Liturgische Jahrbuch**“ von seinem 5. Jahrgang (1955) ab in eine viermal im Jahr erscheinende **liturgische Zeitschrift** mit dem Untertitel „Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes“ umzuwandeln.

Diese neue liturgische Zeitschrift soll die oft gerühmte liturgiewissenschaftliche Fundierung des Jahrbuches in keiner Weise aufgeben; jedoch möchte sie noch unmittelbarer im Dienste der gottesdienstlichen Praxis und des liturgischen Apostolates stehen. So enthält das 1. Heft des 5. Jahrgangs u. a. einen Kommentar zur neuen Rubrikenreform, den Entwurf des Ritus der Fronleichnamsprozession, wie er für das Prozessionale des gesamtdeutschen Rituals vorgesehen ist, einen Situationsbericht über den Stand der liturgischen Erneuerung in Deutschland, Handreichungen für die homiletische und katechetische Behandlung der Akklamationen und Volksgesänge der Messe. — Ein im Spätjahr 1955 erscheinendes Doppelheft wird unter dem Gesamttitel „Liturgie und Frömmigkeit“ den Bericht vom 2. Deutschen Liturgischen Kongreß in München mit dem vollen Text aller Hauptreferate bringen. Das den Jahrgang beschließende 4. Heft wird unter dem aktuellen Titel „Liturgie und Katechismus“ stehen.

Die Hefte der Zeitschrift haben einen Umfang von jeweils 64 Seiten. Der Preis für ein Jahresabonnement beträgt 14,— DM. Der Preis des Einzelheftes ist 4,— DM.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

ALBERT FRANK-DUQUESNE

Schöpfung und Zeugung

Philosophie und Mystik der Ehe

Aus dem Französischen übertragen von Oswalt von Nostitz

314 Seiten, Leinenband 18,— DM

Im Juni dieses Jahres starb Frank-Duquesne, nach Paul Claudels Worten einer der „originellsten, stärksten und gelehrtesten Denker“ Belgiens. In vorliegendem Werk knüpft er an die Lehre der griechischen Väter und einiger russischer Philosophen (u. a. Solowjew) an, wonach Adam integral, als Mann und Weib, als Ganzheit erschaffen ist. Die Ehe wird als ein Heilsweg der gefallenen Menschheit auf die Wiederherstellung dieses integralen Menschen hin gesehen; sie repräsentiert die Einheit zwischen Christus und der Kirche und erfährt dadurch eine gnadenhafte Erhöhung über das paradiesische Einheitsurbild hinaus. Im Spiegel dieser sakramental verstandenen und zeugenden Geschlechtsliebe macht Frank-Duquesne zugleich wesentliche Züge der Trinitätslehre und der Ekklesiologie sichtbar.

FRANZ X. ARNOLD

Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft

Beiträge zur Theologie der Verkündigung,
der Pfarrei und des Laientums

141 Seiten, Leinenband 7,80 DM

Der namhafte Tübinger Pastoraltheologe behandelt in fünf Aufsätzen aktuelle Erscheinungen der heutigen Glaubenssituation. Die Themen lauten: Glaubensverkündigung in der Gegenwart / Glaubensschwund und Glaubensverkündigung / Kirche und Kirchen / Zur Theologie der Pfarrei / Kirche und Laientum.

Entscheidende Fehlentwicklungen im gegenwärtigen Glaubensleben werden herausgestellt und nach ihrer geschichtlichen Wurzel untersucht. Die drängenden Fragen finden stets Antwort aus einer neuen Hinwendung zum lebensweckenden Wort, das im einzelnen wie in der Gemeinde die fruchtbare Glaubenshaltung erzeugt.



Durch Ihre Buchhandlung!

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

DER HEILIGE BERG ANDECHS

GESCHICHTE UND FUHRUNG

von P. Romuald Bauerreis und Hugo Schnell

Bd. 19 der Reihe KUNSTFUHRER, GROSSE AUSGABE

48 Seiten, mit 36 meist ganzseitigen Bildtafeln, 3,60 DM

„Der Heilige Berg“ Andechs am Ammersee, Stätte zahlreicher Heiliger, seit Jahrhunderten vielbesuchter Wallfahrtsort, feierte Mitte September ein dreifaches Jubiläum:

Das Tausend-Jahr-Gedächtnis der Gründung der Burg durch das Grafengeschlecht von Andechs, das 500jährige Bestehen des von dem bayerischen Herzog Albrecht dem Frommen gestifteten Benediktinerkloster Andechs und das Gedächtnisjahr der 1753 von Johann Baptist Zimmermann durchgeführten Umformung der spätgotischen Hallenkirche in eine Rokokokirche.

Zu diesem Jubiläum ist in unserer Reihe KUNSTFUHRER, GROSSE AUSGABE als Bd. 19 ein hervorragend ausgestattetes und zusammengestelltes Kunstheft erschienen — mit einem Text von P. Romuald Bauerreis O. S. B. über die Geschichte der Burg und des Klosters und von Dr. Hugo Schnell über die kunsthistorischen Sätze, sowie mit zahlreichen, meist ganzseitigen Fotobildtafeln von Dr. Johannes Steiner.

Bitte lassen Sie sich auch dieses neue Heft von Ihrem Buchhändler vorlegen!

VERLAG SCHNELL & STEINER, MÜNCHEN 42 - ZÜRICH 52

DAS MÜNSTER

Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft

Schriftleitung: Dr. Hugo Schnell

Jährlich 6 Doppelhefte à 4,20 DM, Kunstdruckpapier

Die Nummer 7/8 bringt als Sonderheft einen einzigartigen Bericht über:

DIE LIMBURGER STAUROTHEK

Diese Reliquienlade in der Schatzkammer des Limburger Domes, die vor rund 1000 Jahren von byzantinischen Meistern in Konstantinopel zur Aufnahme eines Teils des Kreuzes Christi angefertigt wurde, stellt heute einen der bedeutendsten Schätze auf dem Gebiet der europäischen Goldschmiedekunst dar.

Drei Aufsätze befassen sich mit dieser Kostbarkeit: Domdekan Dr. Rauch, Limburg, behandelt die sehr interessante Geschichte, vor allem die oströmische; Graf Schenk von Schweinsberg, Wiesbaden, geht als einer der ersten Fachkenner auf das Alter der byzantinischen Arbeit ein; der Münchner Goldschmied Johann Michael Wilm bespricht die Technik und beschreibt das Stück in ikonographischer und materieller Hinsicht.

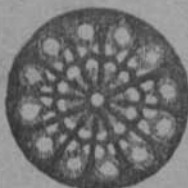
40, davon eine Reihe ganzseitiger Bildtafeln, zeigen jedes Detail der Limburger Staurothek. Eine vierfarbige Bildtafel zeigt die hervorragende Arbeit eines Emailbildes auf dem Prunkdeckel (Christus Pantokrator). (Dieses Bild kann auch gesondert als Wandschmuck zum Preis von 1,— DM bezogen werden; Format 19 x 25.)

Bitte lassen Sie sich das Heft bei Ihrem Buchhändler vorlegen!

VERLAG SCHNELL & STEINER

MÜNCHEN 42 - ZÜRICH 52

BINSfeld
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 44 92

Wichtige Neuerscheinung

Der Papst sagt LEHREN PIUS XII.

Nach den Vatikanischen Archiven
herausgegeben v. Michael Chinigo

16,80 DM

Ansichtssendungen stehen jederzeit
zur Verfügung

Hat das menschliche Dasein einen Sinn?

Kein denkender Mensch kann sich dieser wichtigsten aller Lebensfragen entziehen. Das soeben bereits in 4. Auflage vorliegende Werk von Professor DDR.-Johannes Hessen unter dem Titel „Der Sinn des Lebens“ sucht mit modernphilosophischen Mitteln und in einer verständlichen, lebendigen und packenden Diktion zu zeigen, daß das Leben einen Sinn hat und worin dieser Sinn besteht.

Das Buch handelt von der menschlichen Persönlichkeit, die unter dem Sternenhimmel der Werte durch Verwirklichung ihrer selbst dem Dasein Sinn verleiht. Es spricht aber auch von der Verfehlung des Lebenssinnes und der damit gegebenen „Dämonisierung des Lebens“. Um vor allem jungen Menschen eine geistige Hilfe im Lebenskampf zu bieten, wird der Sinn des Leibes und des Geschlechtlichen klar herausgestellt. Zuletzt läßt das Werk jenes „Neue Menschentum“ vor dem Leser aufstrahlen, wie es in der „Frohbotschaft“ grundgelegt ist.

Das Buch ist bereits in drei Fremdsprachen übersetzt, nämlich ins Japanische, Holländische und Neugriechische, und dadurch weit über die Grenzen Deutschlands und Europas hinaus bekannt geworden. Es hat 159 Seiten Umfang und kostet kartoniert 6,- DM.



Bezug durch jede Buchhandlung

Verlag Aschendorff, Münster/Westf.

